Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/saintbonaventure00palh

SAINT BONAVENTURE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Rosmini, 1 vol. in-8° de 400 p. de la collection *Les Grands Philosophes*. Paris, Alcan, 1908.

La théorie idéologique de Galluppi dans ses rapports avec la philosophie de Kant, 1 vol. in-8° de 200 p. (Collection historique des Grands philosophes). Paris, Alcan, 1909.

Nouvelles Orientations de la Morale, (*Féminisme et Morale. Nietzsche et la Morale de la Force. Le Problème moral et la Sociologie*). 1 vol. in-16. Paris, Bloud et Cie, 1911.

En préparation :

Gioberti, philosophe et réformateur.

F. PALHORIÈS

Docteur ès Lettres.

SAINT BONAVENTURE

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET Cie

7, Place Saint-Sulpice

1913

Tous droits réservés.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY
DEC 10 1946
13458

NIHIL OBSTAT :

CLODIUS PIAT.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 8ª Novembris 1912.

H. ODELIN, *v. g.*

AVANT-PROPOS

Saint Bonaventure est trop connu pour qu'il soit besoin de justifier la place que nous lui donnons ici parmi les représentants de la pensée chrétienne ; mais, si son nom est connu, sa pensée et ses œuvres le sont peut-être moins : pendant longtemps Saint Thomas d'Aquin a concentré sur lui seul l'attention de ceux qui étudient le XIIIe siècle, cet âge d'or de la scolastique, et, sans rien perdre de son renom de sainteté, le moine franciscain est resté plus ou moins inconnu — et, par conséquent, méconnu — comme théologien et comme philosophe.

Si l'auteur de la Somme est le porte-flambeau de l'enseignement philosophique traditionnel, Bonaventure, lui aussi, est un maître, et à plusieurs reprises les Papes se sont plu à déclarer toute l'estime que l'Eglise fait de sa doctrine et toute la

son père s'appelait Jean surnommé Fidanza et sa mère Ritella. Il reçut au baptême le nom de son père, Jean, que l'on retrouve chez la plupart des biographes. Nicolas Eymerici l'appelle aussi *Petrus de Bonaventura* [1] ; à ces noms faut-il ajouter celui d'Eutychius que lui donnaient les Grecs réunis au concile de Lyon ? Il est difficile de trancher la question. (Bonelli, *Prodrom.* col. 4, not. 9 et supra, p. 29, n° 99). Le plus communément il est appelé Bonaventura, ou parfois, par une simple déformation du nom, Bona Ventura, Buona adventura, Bonafortuna, etc.

De son enfance nous ne savons rien si ce n'est qu'atteint d'une grave maladie, sa mère fit vœu de le consacrer à l'Ordre de S. François s'il en réchappait. Le mal, en effet, fut conjuré et jusqu'à sa mort Bonaventure attribua à l'intercession toute-puissante de son saint protecteur cette guérison qu'il considéra toujours comme miraculeuse. Ce fut même de là, sans doute, que lui vint la première idée d'embrasser l'Ordre des pauvres mendiants ; et dans la légende de S. François, il nous déclare lui-même que s'il entreprend ce travail, c'est pour payer au Saint le juste tribut de sa reconnaissance. Ce qui me porte à l'écrire, en effet, dit-il, c'est « ea quam ad sanctum patrem habere teneor devotio, utpote qui per ipsius invocationem et merita in puerili ætate, sicut recenti memoria teneo, a mortis faucibus erutus, si præconia ejus laudis tacuero, timeo sceleris argui ut ingratus. (*Legenda major S. Francisc.* Prolog. n° 3. Quaracchi, tom. VIII, p. 505).

Et ailleurs : « Voto pro me languente emisso a matre, cum adhuc essem puerulus, ab ipso sum mortis faucibus erutus et in robur vitæ incolumis restitutus. (*Legenda minor*, tom. VIII, p. 579.)

Certains biographes ont raconté qu'en constatant le miracle, S. François se serait écrié : *O buona ventura!* et que c'est de là que serait venu à notre Saint le nom sous lequel

1. Director Inquisit. pars II. quæst. 43. p. 340. édit. Venet. 1607. Nicolas Eymerici de l'Ordre des Frères Prêcheurs mourut en 1393.

il est connu. Mais rien n'autorise ce récit, d'autant plus que l'enfant semble avoir porté ce nom avant sa guérison miraculeuse (*Acta Sanct.*, 14 Jul. Comment. prævius § 3, n° 24 sqq.) et qu'il n'est pas du tout prouvé qu'à cette époque S. François fût encore en vie [1].

C'est de bonne heure que le jeune homme entra dans l'Ordre des frères mineurs [2]. Mais la date précise de son admission a suscité bien des controverses. Il en est qui fixent cette date à l'année 1243, alors que le jeune homme avait 22 ans, mais on ne voit pas bien sur quelles autorités ou sur quels faits ils prétendent appuyer ce sentiment [3].

Une autre opinion, tenue aussi par un grand nombre d'auteurs et notamment par les éditeurs de Quaracchi, fixe cette date à 1238 : c'est celle qui nous paraît de beaucoup la plus probable et semble s'accorder très bien avec les faits et les dates. Des témoignages très sérieux, souvent répétés, nous font savoir que sept ans après son admission dans l'Ordre, S. Bonaventure reçut à Paris le grade de licencié, du vivant d'Alexandre de Halès et qu'il fut le disciple de ce maître réputé [4]. Or, Alexandre de Halès mourut, nous le savons d'une manière certaine, le 12 août 1245 ;

1. Le fondateur des Frères Mineurs mourut le 4 octobre 1226.

2. *Annalecta franciscan.*, tom. III, p. 699 : Septimus a beato Francisco successit præclarissimus pater frater Bonaventura de Balneo regio. Qui cum *juvenis* intrasset ordinem, etc. — Cf. Chronic. XXIX. General, p. 324.

3. Ainsi, par exemple, Galesinius, *op. cit.*, cap. IV. n° 25. — *Acta Sanctorum*, 14 Jul. — Waddingus, *Annal. Min.*, tom. I, ad ann. 1243, n° 5. — Bollandistes, *Acta Sanct.*, 14 Jul., § 3, n° 26. Cependant ces derniers ne sont pas tout à fait affirmatifs. — Oudin. *De Scriptoribus ecclesiasticis*, tom. III, ed. Lipsiens, col. 134.

4. Franciscus a Fabriano, entré dans l'ordre en 1267, mort en 1322, presque contemporain des faits (apud Sbaralea, Supplem. ad scriptores, v. *Bonavent.* p. 143) : « Vir sanctus et justus ac timens Deum, consommatus in artibus apud Parisios, et post ingressum ipsius in Ordinem magister effectus, in sacra theologia *licenciatus* sub magistro Alexandro, primo magistro ordinis, quem, cum esset in sæculo, tota parisienis Universitas sequebatur, sub quo septem fratres nostri fuerunt licenciati et magistri effecti in sacra Theologia. »

que S. Bonaventure ait suivi les leçons de cet illustre docteur, nous le savons d'une manière non moins certaine et par son propre témoignage [1] et par les affirmations des biographes les plus autorisés [2]. C'est donc au moins sept ans avant la mort d'Alexandre de Halès et, par conséquent, en 1238 que le jeune homme reçut l'habit de S. François, à l'âge de dix-sept ans. Et la conviction se fortifie encore si l'on songe qu'avant d'être admis aux études préparatoires à la licence, le jeune religieux devait d'abord consacrer trois années aux études communes à tous les clercs. Ainsi, il semble certain que S. Bonaventure entra dans l'ordre des frères mineurs en 1238, sous le généralat du frère Elie [3], qu'il prononça ses vœux sous ce même Elie ou sous Albert de Pise créé général à Rome le 15 mai 1239.

Où S. Bonaventure passa-t-il les premières années de son noviciat et de ses études préparatoires : les chroniqueurs ne nous ont rien laissé de précis sur ce fait ; l'éditeur des *Annalecta Franciscana* [4] désigne bien le couvent d'Orvieto, mais cette assertion manque complètement de preuves. Il est plus probable que ce fut dans quelque couvent de la Province Romaine, sans doute pas trop éloigné de la ville où s'était passée son enfance.

1. Dans le *Commentaire* S. Bonaventure appelle Alexandre de Halès son père et son maître.

2. Bernardin de Besse, secrétaire de S. Bonaventure, à qui l'on attribue l'ancien catalogue des XXV Ministres Généraux, s'exprime ainsi : « Tanta bonæ indolis honestate pollebat ut magnus ille magister Alexander diceret aliquando de ipso, quod in eo videbatur Adam non peccasse », et après avoir rapporté ses succès rapides dans les études, il ajoute : « Hinc factum est in septimo anno post ingressum Ordinis Sententias legeret Parissiis et in decimo reciperet cathedram magistralem. — *Annalecta francisc.*, tom. III, p. 699. Cf. Franciscus a Fabriano : « Post ingressum ipsius in ordinem magister effectus in sacra theologia, licentiatus sub Alexandro primo magistro Ordinis, *op. cit.*, col. 1, not. 1.

3. Anno Domini, 1239... depositus est frater Helyas generalis minister Ordinis fratrum minorum... (Salimbene, *Chronic.* p. 50.)

4. Tom. III, p. 323, not. 7.

C'est probablement vers 1242 que le jeune homme, ayant achevé, ou à peu près, les trois années d'études communes, fut envoyé à Paris pour y suivre à l'Université les cours si fameux du grand maître franciscain Alexandre de Halès. Les progrès du jeune religieux furent si rapides que peu de temps après il était proposé pour passer le baccalauréat de théologie et sortait victorieux de cette première épreuve. S. Bonaventure ne put connaître que très peu de temps Alexandre de Halès, mais le maître fit sur le disciple une impression si profonde que bien des années après celui-ci n'en parlait qu'avec la plus vive admiration, le déclarait tout à la fois son père et son maître et se faisait gloire de rester en tout fidèle à son enseignement et à sa doctrine. (*Sent. II*, d. XXIII, a. II, q. III, ad fin.)

Trois ans après la mort d'Alexandre, en 1248, Bonaventure fut admis au grade de licencié et obtint par là même le droit d'enseigner en public, c'est-à-dire à l'Université [1]. Jusque-là, n'étant que simple bachelier, on ne lui avait confié depuis 1245 qu'un enseignement à l'intérieur du couvent, [2] et sous la conduite et la direction d'un maître [3].

1. Item frater Joannes de Parma dedit licentiam Fratri Bonaventuræ de Balneo regis, ut Parisius legeret, quod numquam alicubi fecerat, quia baccellarius erat, nec adhuc cathedratus, et tunc fecit lecturam super totum evangelium Lucæ quæ pulchra et optima est; et super Sententias quatuor libros fecit, qui usque in hodiernam diem utiles et solemnes habentur. Currebat tunc ann. 1248; nunc autem agitur annus 1284. — Salimbene, *op. cit.*, p. 129.

2. Cf. le texte de Bernard de Besse cité plus haut.

3. « Selon les statuts rédigés en 1215 par le Cardinal Légat Robert de Courçon, le futur professeur de théologie devait étudier pendant huit ans à l'Université. Après avoir suivi cinq années les cours, il pouvait commencer ses leçons publiques (Chartular. Universit. Paris, p. 79.) Il enseignait alors dans l'Ecole de son maître et sous sa surveillance avec le titre de *bachelier*. Quand il avait rempli son office d'une façon satisfaisante pendant trois ans, il pouvait s'adresser au chancelier de Paris pour se faire reconnaître professeur indépendant. S'il passait convenablement les examens, il devenait *licencié*, et il ne lui restait plus qu'à soutenir une thèse devant le corps professoral

Remarquons, en passant, que la concordance des dates précises que nous présentent ici Salimbene (*currebat tunc annus 1248*) et Bernard de Besse (*In decimo anno* (*post ingressum*) *recepit cathedram magistralem*) confirme d'une manière décisive la date de 1238 que nous avons fixée pour l'entrée du jeune homme dans l'Ordre. Nous savons par la chronique des XXIV Généraux que le livre de Pierre Lombard lui avait déjà fourni le sujet de son enseignement de bachelier à l'intérieur de son couvent [1].

L'enseignement de S. Bonaventure à l'Université de Paris s'étend de 1248 à 1255. C'est dans ces années de fructueux labeur qu'il compose les explications sur l'Evangile de S. Luc et les Commentaires du Livre des Sentences, qui sont la partie la plus importante de son œuvre philosophique.

Il s'acquit, dès le début de son enseignement, une haute réputation de savoir, d'éloquence et de sainteté; sa chaire fut bientôt très illustre [2] et il lui suffit de se faire connaître pour être aimé et vénéré de tous ceux qui l'approchaient, élèves et collègues à l'Université.

Pendant toute cette période d'enseignement, Bonaventure n'était encore que licencié, car, comme nous le verrons tout à l'heure, ce ne fut que quelques années plus tard qu'il reçut définitivement le titre de docteur de l'Université.

En 1255, S. Bonaventure dut tout à coup interrompre ses cours. Quelle était donc la cause d'une telle détermination?

et à prêter serment pour obtenir le titre de Maître. C'était ce qu'on appelait le « principium ». On lui attribuait ensuite une chaire et il devenait pour son compte « Directeur d'Ecole » : « Magister legens aut Cathedratus. » (Sadet, *La Querelle de l'Université et des Ordres mendiants au XIIIe siècle*. Bourges, 1910, p. 60).

1. « Factum est ut in VII anno post ingressum ordinis Sententias Parisius legeret ». Voir le texte cité plus haut.

2. Iste frater Bonaventura, antequam esset Generalis, dum teneret Parisius cathedram, veritatem evangelicam *clarissimis* disputationibus et determinationibus defendit. Chronic. XXIX. Gener. *Annalect. francisc.*, tom. III, p. 326.

C'est ici que se place la fameuse querelle des Réguliers et de l'Université qui fit tant de bruit alors et est assez connue pour qu'il nous suffise d'en rappeler les grandes lignes [1], uniquement pour faire comprendre le rôle qu'y joua S. Bonaventure.

Peu à peu, par l'éclat de leur science et l'ascendant de leur mérite personnel, favorisés aussi par les circonstances [2], un certain nombre de religieux des deux nouveaux Ordres mendiants, les Franciscains et les Dominicains, avaient pé-

1. Sur toute cette querelle, voir *Sancti Bonaventuræ opera*, édit. Quaracchi, tom. V, p. x et suiv. — T. X, p. 44, 45. — Denifle, O. P. *Chartularium Universitatis parisiensis*, Parisiis, typis Delalain, 1889, tome I. — Crevier, *Histoire de l'Université de Paris depuis l'origine jusqu'en 1600*. Paris, Desaint et Saillant, 1761 ; 7 vol. On trouvera dans cet auteur un récit détaillé de toute la querelle, mais il ne faut le consulter qu'avec la plus grande circonspection, car sa partialité en faveur des maîtres de l'Université est trop évidente. — *Annalecta franciscana*, tom. III, p. 272, p. 698. — Panfilo da Magliano, *Storia compendiosa di San Francesco*, Roma, 1874, vol. I. — Bullœus. *Hist. Universit.*, Paris, tome III, p. 282, 344 et suiv. — Prosper de Martigné, *La scolastique et les traditions franciscaines*, Paris, Lethielleux, 1888. — Du Boulay, *Hist. Universitatis*, p. III. Paris, 1666. — Halmagrand, *Origine de l'Université de Paris*. Paris, 1843. — Tharol, *Organisation de l'enseignement dans l'ancienne Université de Paris*. Paris 1850. — Féret, *La Faculté de théologie de Paris*. Paris, Picard, 1895. — Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum I*. Paris, 1719. — Hilarius de Lucerne, *Histoire des études dans l'ordre de S. François*, Paris, Picard, 1908. — Parrod, *Maitre Guillaume de Saint-Amour*. Paris, Didot, 1896. — Dupuis, *Histoire des controverses en matières ecclésiastiques au XIIIe siècle*, Paris, 1698. — Mandonnet, *Revue Thomiste*, mai 1896. — Camille Sadet, *La querelle de l'Université et des Ordres Mendiants au XIIIe siècle*. Bourges, 1910.

2. Voir dans Sadet, *op. cit.*, p. 47, suiv. comment en 1229, à la suite d'incidents où leurs droits leur paraissaient avoir été violés, les maîtres de l'Université avaient cessé les cours et s'étaient retirés à Orléans et à Angers. Pour pourvoir à la réorganisation des Ecoles, l'Evêque avait tourné tout naturellement les yeux vers les maîtres Dominicains et Franciscains qui, de leur côté, s'étaient bien gardés de laisser échapper une si belle occasion.

nétré dans l'Université, y avaient obtenu le droit d'enseigner et s'étaient acquis auprès des élèves un juste renom de savoir [1]. De là chez les maîtres séculiers une certaine jalousie et un dépit qui, dissimulés d'abord, ne tardèrent pas à se manifester au dehors et donnèrent lieu bientôt à toute une cabale : on voulait contraindre les Mendiants à ne plus occuper qu'une seule chaire, et les plus exaltés même ne parlaient de rien moins que de leur faire enlever le droit d'enseigner [2].

Cette querelle, qui troubla si profondément l'Université, présente deux phases distinctes : dans la première, elle est purement universitaire et se restreint uniquement à des questions de droit : les Mendiants ont-ils le droit d'enseigner ? ont-ils le droit d'occuper plusieurs chaires ? dans la seconde elle devient beaucoup plus générale ; les maîtres séculiers recueillent tout ce que la situation spéciale des Réguliers dans l'Eglise a accumulé de mécontentements, de récriminations et de jalousies ; on leur reproche de se soustraire pour l'administration des sacrements et la prédication à l'autorité des Ordinaires, de violer sans cesse le droit des curés, d'être en contradiction même avec la morale et la sainteté évangélique, et l'on va jusqu'à déclarer que quiconque se fait frère mendiant se met hors de la voie du salut.

L'instigateur le plus ardent de toute cette campagne était Guillaume de S. Amour, maître ès arts et docteur de l'Université. En plus d'une circonstance déjà et même du haut

1. Il est certain que des maîtres tels qu'Alexandre de Halès, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas-d'Aquin devaient exercer une influence énorme sur leur jeune auditoire et, en attirant un si grand nombre d'étudiants autour de leur chaire, faire plus ou moins le vide autour de celles où enseignaient leurs collègues. — (Nous voyons, en effet, que les Maîtres séculiers s'indignaient de voir leurs chaires désertées *propter scholarium apud nos in theologia studentium raritatem — Chartular. Universitat.*, p. 25.)

2. Les Dominicains et les Frères Mineurs occupaient alors chacun deux chaires, la Faculté de Théologie n'en comptait que douze.

de la chaire [1], il avait manifesté à l'égard des Réguliers, des sentiments non équivoques de malveillance; en 1255, au plus fort de la querelle et pour mettre du côté des maîtres séculiers tout le clergé et les fidèles même, qu'une querelle de droit scolaire intéressait, en définitive, assez peu, il fit paraître son fameux *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum.*

Il n'est pas inutile de connaître les grandes lignes de cet ouvrage qui eut son heure de célébrité. Il se divise en 14 chapitres : L'apôtre S. Paul a prédit qu'à la fin des temps de graves périls fondraient sur l'Eglise ; mais ces périls la menacent toujours plus ou moins et c'est ce qui se vérifie pleinement aujourd'hui. Des hommes pleins de fausseté et d'intrigue prétendent avoir trouvé pour eux-mêmes et indiquent aux fidèles une voie nouvelle pour se sauver. Ces hommes, l'Apôtre en marque à l'avance tous les caractères : *homines seipsos amantes — qui penetrant domos — et captivas ducunt mulierculas — pseudo prophetas — habentes speciem sanctitatis.* — Et par un commentaire à chacun de ces points, l'auteur montre comment les Mendiants se glissent partout, attirent tout à eux, vident les églises paroissiales et séduisent les fidèles qu'ils trompent tout ensemble et sur la foi et sur les mœurs. Aussi, conclut-il, il appartient aux prélats séculiers de dénoncer ce péril, d'écarter ces moines, s'ils ne veulent pas un jour avoir à rendre compte de tant d'âmes qu'ils auront laissé s'égarer et se perdre : « la mesure la plus efficace à prendre c'est de retirer aux Mendiants le pouvoir d'enseigner, de prêcher et d'entendre les confessions : il faut leur couper les vivres : ils cesseront bien vite de prêcher s'ils perdent l'espérance d'en retirer quelque profit matériel. »

Ce livre exerça certainement une action néfaste à l'égard des Réguliers. « Le peuple se mit à tourner en ridicule les religieux mendiants ; on leur refusa les aumônes qu'on leur

1. Voir en particulier le sermon sur le publicain et le pharisien. — Guillaume de S. Amour, Opera omnia, Constance, 1632, p. 7-17.

avait données jusque-là; on les appelait hypocrites, successeurs de l'antéchrist, faux prédicateurs, conseillers adulateurs des rois et des princes, contempteurs des Ordinaires, envahisseurs hostiles des appartements des rois, prévaricateurs abusant des confessions et qui, voyageant dans des pays où ils ne sont pas connus, excitent à pécher avec plus d'audace ». (*Mathieu Paris, Chronica major,* Londres, Luard, 1640 — ad ann. 1256 cité par Sadet, p. 131-132.) Il y avait dans ce livre de Guillaume de S. Amour des imputations si infâmantes qu'il était impossible de garder le silence. Les réponses ne manquèrent pas. S. Thomas d'Aquin (voir dans les *œuvres de S. Thomas,* le traité : *Contra impugnantes religionem*), et le franciscain Bertrand de Bayonne[1], entre autres, réfutèrent avec le plus grand soin les allégations dirigées contre les Réguliers.

S. Bonaventure se lança hardiment dans l'arène et, enflammé d'un saint zèle pour la vérité et d'un amour filial pour son Ordre, il écrivit coup sur coup plusieurs traités qui présentent, au point de vue historique, le plus vif intérêt, puisqu'ils nous font entrer dans les petits détails de cette retentissante querelle.

Déjà, dès les débuts des malentendus, un maître resté anonyme et qui peut-être ne fut autre que Roger Bacon[2] lui-même, avait adressé au Saint un certain nombre de doutes au sujet de la règle des Frères Mineurs: « Comment, avec une règle qui défend de recevoir de l'argent et de posséder en propre quoi que ce soit, les frères mineurs peuvent-ils avoir des livres et des couvents? — Puisque la règle commande le travail manuel, pourquoi les clercs ne s'occupent-ils pas à transcrire les manuscrits, plutôt que de se les procurer au prix de l'or? — Comment concilier cette passion

1. Auteur présumé du traité qui commence par ces mots : « Manus qui contra Omnipotentem erigitur. »

2. Waddingus (*Scriptores Ordinis Minorum*, p. 68) dit avoir lu dans un vieux manuscrit que Roger Bacon fut le docteur anonyme qui adressa ses doutes à S. Bonaventure; et d'autre part, parmi les écrits inédits de Bacon se trouve une *Responsio ad epistolam D. Bonaventuræ.*

pour l'étude avec la règle qui défend à ceux qui ignorent les lettres de les apprendre ? Enfin, pourquoi ambitionner le titre de docteur et de maître, puisque Jésus-Christ le défend à ses disciples, dont vous, Frères Mineurs, vous vous prétendez les plus parfaits imitateurs ? »

Bonaventure reprend l'une après l'autre chacune de ces questions et y répond d'une manière précise et pleine de tranquillité qui semble avoir satisfait son interlocuteur [1].

Guillaume de S. Amour fut moins facile à réduire au silence. Pour réfuter les allégations du *Tractatus Brevis*, Bonaventure publia un certain nombre de traités dont le titre indique suffisamment l'objet et le contenu : *De paupertate Christi, Determinationes quæstionum circa regulam Fratrum Minorum, Opusculum quare Fratres Minores prædicent et confessiones audiant* [2].

Les Réguliers ne se contentèrent pas de répondre à leurs adversaires par la réfutation de leurs allégations ; ils en appelèrent au Pape. Alexandre IV se trouvait alors à Agnani. — Les deux Ordres déléguèrent au Souverain Pontife leurs membres les plus en vue, pour les Dominicains, Humbert de Romans, leur général, Albert le Grand, Thomas d'Aquin ; pour les Frères Mineurs, Jean de Parme, le Ministre Général ; Bonaventure et Bertrand de Bayonne.

De son côté, l'Université avait délégué Guillaume de S. Amour lui-même, maître Eudes de Douai, maître Chrétien de Beauvais, et maître Nicolas de Bar-sur-Aube, tous quatre appartenant à la Faculté de théologie, et deux maîtres ès arts, le Recteur lui-même Jean de Jacteville, et maître Jean Belin.

1. Epistola de tribus quæstionibus ad magistrum innominatum. Ed. Quaracchi, tome VIII, p. 330-336.

2. Et quelques années plus tard, en 1268, l'*Apologia pauperum*, pour répondre à un nouvel adversaire, Gérald d'Abbeville, qui après la condamnation de Guillaume de S. Amour, avait repris pour son compte, les attaques de ce dernier contre les Frères mendiants (tous ces traités se trouvent au tome VIII de l'Edit de Quaracchi.)

Ces délégués n'arrivèrent, d'ailleurs, à Agnani qu'après la condamnation du livre de maître Guillaume; ils ne crurent pas leur rôle terminé pour cela, et ils s'employèrent avec la plus grande activité — sans d'ailleurs y réussir — à expliquer et justifier la conduite tenue par l'Université dans toute cette affaire.

Le roi Louis IX, qui portait aux Mendiants et en particulier à S. Bonaventure [1] la plus vive affection ajouta ses instances à celles des délégués des deux Ordres et le 5 octobre 1256, après un procès en règle, le livre de Guillaume de S. Amour était condamné par le Pape, comme inique, pervers, exécrable et mensonger. La Bulle *Romanus Pontifex*, (voir Denifle, *Chartularium*, etc., tom. I, p. 331, n° 288), ordonnait, en conséquence, à quiconque en possédait des exemplaires, de les jeter au feu et elle défendait d'en garder aucun sous peine d'excommunication (voir Prosper de Martigné, *La Scolastique*, etc., p. 94).

Trois des délégués de l'Université, Eudes de Douai, Chrétien de Beauvais, et Nicolas de Bar-sur-Aube adhérèrent pleinement à la Bulle d'Alexandre IV et rétractèrent leurs erreurs. Mais Guillaume de S. Amour resté seul n'en fut pas moins intrépide et il soutint jusqu'au bout la cause qu'il avait entreprise (Crevier, *Histoire de l'Université de Paris*, tom. I, p. 444).

Cette obstination attira sur lui les sévérités d'Alexandre IV. Il lui fut interdit de rentrer à Paris, on lui enleva la faculté de prêcher et de confesser, et il se vit réduit à se retirer en Franche-Comté dans sa ville natale de S. Amour, en attendant que la mort du Pape lui permît de retourner à Paris [2].

1. Louis IX venait souvent voir Bonaventure et les deux Saints prenaient le plus grand plaisir à s'entretenir ensemble des choses de Dieu. L'auteur des *Annalecta Franciscana*, (tom. I, p. 413-419), nous a conservé le sujet de quelques-uns de ces édifiants entretiens. Voir Ed. Quaracchi, vol. x, p. 62, vol. 2, p. 63 col. 1.

2. Nous trouvons dans les œuvres de Rutebœuf, deux pièces

La condamnation de Guillaume de S. Amour eut lieu en 1256; au plus fort des hostilités, dès 1255, S. Bonaventure avait abandonné sa chaire ; l'enseignement d'ailleurs devenait impossible au milieu de cette surexcitation générale des esprits, qui avait certainement son retentissement chez les écoliers [1].

Tout porte à croire que de 1255 à 1257, il demeura à Paris continuant peut-être un enseignement privé à l'intérieur de son couvent; en tout cas, c'est là que nous le retrouvons en 1257, lorsqu'après bien des difficultés, l'Université le reçut au rang de ses docteurs.

que le poète a consacrées à la défense de Guillaume de Saint-Amour :

De Maistre Guillaume de Saint-Amour
Ou ci commence
Li diz de Maistre Guillaume de Saint-Amour
Comment il fut escilliez.

Oiez, prélat et prince et roi
La desreson et le dévoi
L'on a fet a mestre Guillaume :
L'on a banni de cest roiaume,
A tel tort ne morut més hom
Qui escille homme sanz reson,
Je dis que Diex qui vit et règne
Le doit esciller de son règne, etc.

Voir Rutebœuf, *Œuvres*, édit. Jubemal. Paris, 1839. I, p. 71 et p. 78. Voir aussi Jehan de Meung, *Roman de la Rose*, édit. Méon. Paris, 1813, II, p. 354.

1. Les éditeurs de Quaracchi (tom. X, p. 45, note 1) font justement observer que c'est sans doute à ce temps de vacance des cours qu'il faut rapporter les paroles que le Saint prononçait à la fin d'un sermon sur la fête de S. Marc évangéliste. « Oremus pro statu Ecclesiæ, præcipue pro studio parisiensi, *quod modo cessat*, et puto, quod diabolus fecit modo maximam partem suæ voluntatis, quando procuravit in cordibus *quod cessaret*, quia hoc est unum de majoribus damnis, quod ipse possit facere sanctæ Ecclesiæ, quia Studium Parisius est fons, a quo rivuli exeunt per totum mundum et episcopi et archiepiscopi et alii ecclesiarum rectores. Ed. Quaracchi, Tom. IX, p. 524. Col. 1.

La Bulle *Romanus Pontifex* était du 5 octobre ; le 23 du même mois (1256) le Pape fit paraître un autre décret indiquant les conditions auxquelles devaient souscrire les délégués de l'Université et entre autres se trouvait cette clause : « Secundo, quod fratres Predicatores et minores Parisius degentes, magistros et auditores eorum et specialiter ac nominatim *Fratres Thomam de Aquino* de ordine Prædicatorum et *Bonaventuram* de ordine Minorum, doctores theologiæ ex tunc, quantum in eis esset, in societatem scholasticam et ad Universitatem parisiensem reciperent ut magistros ». (Denifle, *Chartular.*, tom. I, p. 338, n° 293.)

Ainsi, dès 1256, S. Bonaventure possédait, au moins de par l'ordre du pape, le titre de docteur en théologie, mais sa réception définitive dans le corps universitaire ne put avoir lieu que l'année suivante, car il fallut encore compter avec le mauvais vouloir de l'Université. La déclaration pontificale devait être officiellement enregistrée et l'on exigea du récipiendaire qu'il jurât de respecter tous les privilèges et les statuts de l'Université. (Denifle, *Chartular.*, p. 242, n° 219.) Les Frères mineurs ne crurent pas devoir accéder à cette exigence, et de longs pourparlers s'engagèrent. C'était toujours autant de gagné pour les adversaires des Réguliers.

Enfin, un peu à la fois les esprits se calment ; Alexandre IV, d'ailleurs, s'étonne de voir quels délais l'Université apporte à l'accomplissement de ses ordres ; il revient à la charge par son ordonnance *Quasi lignum vitæ*, — 17 mai 1257 — dans laquelle il exige que tout ce qu'il a prescrit soit exécuté à la lettre. (*Annalecta Franciscana*, tom. III, p. 272, note 8.) Le 26 octobre paraît une nouvelle Bulle *Cum olim*, impérieuse, comminatoire, (Bullæus, *Hist. Universit.*, Paris, tom. III, p. 282 et 344 sqq.) qui ne laisse aux maîtres séculiers aucune échappatoire. L'Université s'exécute donc. La séance publique et solennelle, en dehors de laquelle personne n'est promu au grade de docteur, a lieu enfin le 23 octobre ; et le même jour, Thomas d'Aquin et Bonaventure, ces deux flambeaux qui ont illuminé le

XIIIe siècle et représentent toute la science de leur temps, sont officiellement reçus parmi les docteurs de l'Université. (PANFILO DA MAGLIANO, *Storia compendiosa*, vol. I, p. 625.)

S. Bonaventure venait précisément de rentrer de Rome, il put donc assister à cette réception solennelle. En quelques mois bien des changements s'étaient opérés dans sa vie : il venait d'être élu général de son Ordre et ce titre de docteur qu'on lui avait tant disputé devenait purement honoraire : sa nouvelle charge l'éloignait pour toujours de l'enseignement et de ses élèves, et en cours de route il laissait son collègue et ami S. Thomas d'Aquin continuer seul un enseignement que tous les deux avaient déjà tant illustré.

Au commencement de 1257, le 2 février, Jean de Parme, septième ministre général de l'Ordre, avait convoqué à Rome une assemblée plénière des supérieurs, et, en présence du Pape et de plusieurs Cardinaux, il avait instamment demandé d'être relevé de sa charge. Le motif de cette détermination n'est pas très nettement indiqué par les chroniqueurs, mais tout porte à croire que ce fut surtout à cause des difficultés intérieures qu'il rencontrait dans l'administration de l'Ordre, difficultés provoquées en grande partie par les soupçons d'hérésie dont nous parlerons tout à l'heure, que des esprits turbulents ou pointilleux nourrissaient à son endroit et exploitaient contre lui, (voir *Chronica, XXIV. General; Annalecta franciscana*, tom. III, p. 286-287. — BERNARDUS A BESSA, *ibid.*, p. 698. — *Salimbene*, p. 137.)

Salimbene raconte que tous les assistants et le Pape lui-même firent les plus vives instances pour que Jean continuât à occuper sa haute charge ; mais, à la fin, ne parvenant pas à triompher de sa résolution, ils lui dirent : « Eh bien, puisque vous êtes à même de connaître les besoins de l'Ordre et les mérites de chacun, désignez-nous quelqu'un qui puisse vous remplacer. Et aussitôt il leur nomma Frère Bonaventure de Bagnora, ajoutant que dans tout l'Ordre il n'y avait à sa connaissance aucun religieux qui le surpassât. Tous se rangèrent aussitôt à cet avis et Bona-

venture fut élu ministre général ». (SALIMBENE, *ibid.*) Le Saint avait trente-six ans et il y en avait dix-huit qu'il avait revêtu l'habit des frères mineurs.

C'est à Paris qu'il se trouvait quand lui arriva, sans doute à la fin de février ou dès les premiers jours de mars, la nouvelle de cette nomination si inattendue. Le Pape avait commandé : il ne restait à l'humble religieux d'autre ressource que d'obéir. Le 23 avril il envoyait à tous les ministres et gardiens une lettre circulaire qui nous a été conservée et qui du premier coup indique quel esprit de fermeté et de sage vigilance il apportera dans le gouvernement de son Ordre. « Je ne connais que trop bien, leur dit-il, mon impuissance à porter le lourd fardeau qui vient de m'être imposé ; je sais la fragilité de ma santé, l'imperfection de mon esprit, mon inexpérience et le peu de goût que j'ai pour une telle charge, cependant, comme il est dur de résister à l'aiguillon d'une si haute assemblée et à l'ordre du Souverain Pontife — puisque ce serait résister à la volonté même du Dieu tout-puissant — j'ai pris sur mes faibles épaules ce fardeau si lourd que je le trouve à peine portable, me confiant uniquement à la grâce de Dieu et espérant aussi que vous m'apporterez tout votre concours et votre aide ». Et tout de suite, le voilà qui indique d'une manière sûre et précise tous les abus qu'il faut supprimer, les usages qu'il faut réformer, les bonnes œuvres qu'il faut conserver et promouvoir ; il dénonce l'illusion de certains frères qui se font de la vie religieuse un mol oreiller où se prélasse pendant de longues journées leur indolente fainéantise ; les courses fréquentes au dehors du cloître, l'avarice, le désir de faire grand dans la construction et l'aménagement des couvents, les relations multipliées avec le dehors, le manque de discernement et la légèreté avec lesquels on confie les charges même aux plus incapables, une certaine avidité avec laquelle on cherche à faire faire des testaments en faveur de l'Ordre, etc. (Voir la lettre *Licet insufficientiam meam ad ferendum*, édit. Quaracchi, t. VIII, p. 468, suiv.). Tous ces défauts et ces relâchements contre lesquels

il luttera sans faiblesse, il les dénonce dès cette première lettre et, pour les extirper, il prend les mesures les plus énergiques. « Au nom de l'obéissance, je me réserve uniquement à moi-même le droit de permettre à qui que ce soit de changer de couvent et il faudra pour chaque cas une permission toute spéciale... Si vous obéissez aux recommandations que je vous donne dans cette lettre, je le saurai par les Visiteurs auxquels j'ordonne de veiller avec le plus grand soin sur toutes ces réformes soit dans les chapitres, soit auprès de chaque sujet, et j'en rendrai grâces à Dieu : mais, si vous n'obéissez pas, ce qu'à Dieu ne plaise, sachez bien que ma conscience ne me permettra pas de garder le silence » (*Ibid.*)

Peu de temps après son élévation au généralat, et avant qu'ait eu lieu son admission à l'Université, par conséquent vers le milieu de 1257, Bonaventure part pour Rome où de graves difficultés réclament son intervention et sa présence.

Jean de Parme s'était fait relever de sa charge à cause surtout de l'opposition qu'il rencontrait auprès de tout un groupe des religieux de l'Ordre : la retraite du ministre général ne fit point tomber cette hostilité ou ces défiances ; elle offrit plutôt l'occasion d'une mise en accusation en règle.

On l'accusait de partager les erreurs de l'abbé Joachim [1],

1. Joachim, de l'Ordre de Citeaux, abbé de Nore, en Calabre, mort au commencement du XIIIe siècle. Il distinguait dans la durée du monde trois phases ou périodes religieuses ; la première va de la création à l'Evangile, elle est marquée par la prépondérance des hommes mariés ; la seconde s'étend de Jésus-Christ au XIIIe siècle et est marquée par la prépondérance du clergé séculier ; la troisième, qui commence au XIIIe siècle, sera le règne du clergé régulier ; et ainsi toute la vie du monde se divisera en trois ordres : l'ordre des mariés, celui des clercs et celui des moines.

Cette doctrine singulière trouva des partisans et des défenseurs parmi les Frères mineurs, mais ils lui donnèrent une forme nouvelle : la religion présente trois périodes correspondant à chacune des personnes de la Sainte Trinité : la première période

notamment en ce qui concerne la fin du monde. S. Bonaventure ne se sentait aucune sympathie pour les doctrines aventureuses de l'abbé Cistercien (voir *Sent. I.* p. 121. Dub. V. Edit. Quaracchi, t. I.) mais il connaissait aussi toute la vertu et la bonne foi de son prédécesseur; il savait de quelle estime il avait joui et jouissait encore à la cour pontificale, car en apprenant la mise en accusation de Jean de Parme, le cardinal Octoboni Fieschi, qui devait être un jour Adrien V, venait d'adresser au général des Frères mineurs une longue lettre où il disait son étonnement et sa douleur, où il faisait le plus bel éloge de l'accusé et formait des vœux pour qu'on rendît justice à tant de mérite et de vertu. (Cf. PANFILO DA MAGLIANO, *Storia compendiosa*, vol. I. 510 suiv. SALIMBENE, *Chronica*, p. 131 suiv. — *Chronica XXIV General*, *Annalecta*, t. III, p. 350. Pour la lettre du cardinal Octoboni voir CLARENUS, *Historia de septem tribulationibus Ord. Min.* dans *Archiv. für Litteratür*, etc. tom. III, p. 106 suiv. et Waddingus ad annum 1259, n° 6.)

Jean de Parme se soumit à une rétractation des erreurs qu'on lui reprochait; l'assemblée que présidait Bonaventure le déclara libre de toute accusation. Cette affaire réglée, le Saint revint à Paris, juste à temps pour assister à sa réception solennelle comme docteur de l'Université.

A partir de cette époque et jusqu'à sa mort, il reste à Paris; mais tout entier à l'administration de son Ordre, il

est le règne du Père et embrasse l'Ancien Testament; la seconde avec l'Evangile est le règne du Fils et doit finir au XIIIe siècle; la troisième sera le règne de l'Esprit-Saint, elle portera la vie de l'Eglise à sa perfection et, par conséquent, n'aura jamais de fin : elle sera l'Evangile éternel. Ces idées se trouvent développées tout au long dans le *Liber introductionis in Evangelium æternum seu in quosdam libros abbatis Joachimi.* — Certains passages montrent manifestement que ce livre fut écrit par un Frère mineur, mais faut-il l'attribuer à Jean de Parme lui-même, comme quelques-uns l'ont pensé, c'est ce qu'il est bien difficile de trancher en l'absence de documents.

se transporte partout où l'appellent une question à régler, un différend à trancher, une réforme à opérer.

En 1260, il préside le chapitre général de Narbonne où il donne aux Constitutions leur forme définitive (BERNARDUS A BESSA, *Annalecta Francisc.* tom. III, p. 700. — *Chronica XXIV General, Analecta.* tom. III, p. 328.) C'est dans ce chapitre que les Frères le chargent d'écrire la vie de leur bienheureux Père (SALIMBENE, *Chronica*, p. 60.) Bonaventure fait lui-même allusion à cette demande du chapitre dans le *Prologue* à la Légende de S. François : « hujus tam venerabilis viri vitam omni imitatione dignissimam describendam indignum et insufficientem me sentiens, id nullatenus attentassem, nisi me Fratrum incitasset affectus, generalis quoque Capituli concors induisset instantia, et ea quam ad Sanctum Patrem habere teneor devotio compulisset ». (*Prologus ad Legendam Sancti Francisci.* Tome VIII, p. 505, n° 3.)

Et pour répondre pleinement au désir du chapitre et faire une œuvre aussi digne que possible du grand Saint dont il a accepté d'écrire la vie, il se rend en Italie partout où il espère trouver des documents et des témoignages. *Append.* 1.

Il revient de ce voyage en 1261 et se met aussitôt au travail pour composer la *Légende* de S. François. On raconte que Thomas d'Aquin rendant un jour visite à Bonaventure le surprit au milieu de son travail et, n'osant l'interrompre, il se retira en disant : Laissons le Saint travailler pour un Saint : Sinamus Sanctum quia laborat pro sancto. (WADDING, *ad ann.* 1260 n° 18.)

En 1263, nous le trouvons à Rome où en plein consistoire, (BONELLI. *Prodromus*, col. 33.) le Pape Urbain IV confie à deux frères mineurs la charge d'Inquisiteurs; la même année, il préside à Padoue la translation des restes de S. Antoine (*Annalecta franciscan.* tom. III, p. 157 et 328.) et règle, au chapitre général de Pise, la délimitation des divers provinces de l'Ordre.

Clément IV succède à Urbain IV décédé le 2 octobre 1264 : Un des premiers actes du nouveau Pape est de nommer Bo-

naventure au siège archiépiscopal d'Yorck, en Angleterre, et il lui écrit à ce sujet une lettre pleine d'éloges où il témoigne hautement de l'estime et de la vénération qu'il entretient à l'égard du ministre général des Frères mineurs. Il énumère d'abord toutes les difficultés et la grandeur que présentent cette charge, il dit qu'il en a conféré avec les cardinaux, puis il ajoute :

« Attendentes itaque in te religionis asperitatem, nitorem vitæ, conversationis munditiam, eminentiam scientiæ, providentiæ circumspectionem et compositionem gravitatis, et quod tam diu, tam laudabiliter toti tuo præfuisti Ordini, susceptum generale ministerium super illum gerendo fideliter et salubriter, exsequendo ad magnum honorem ipsius ordinis et profectum ; quoque sic innocenter conversari assidue studuisti sub observantia regulari, quod divina te semper gratia prosequente, reddidisti te placidum et amabilem quasi omnibus et ubique, ac propter hoc sperantes firmiter, quod pleno in te prosequemur effectu, id quod circa prœtactam Ecclesiam, sedem eamdem, et ipsum regnum in hac ejusdem ecclesiæ ordinatione avide affectamus ; de persona tua ipsi Ecclesiæ auctoritate apostolica providemus et te illi præficimus in archiepiscopum et pastorem etc. » (Wadding, ad ann. 1265, n° 14 — Sbaralea. *Bullar Francisc.*, tom. III, p. 60, n° 59).

Au reçu de cette lettre Bonaventure part pour Rome et il agit si bien auprès du Pontife que celui-ci consent à revenir sur sa décision. (*Annalecta Franciscan.* tom. III. p. 331, p. 700.)

Au chapitre général tenu à Paris en 1266 Bonaventure établit l'usage des discussions théologiques qui doivent, dans son intention, entretenir parmi ses religieux l'amour du travail et le goût des études sérieuses. (Wadding. ad ann. 1266, n° 4.)

C'est très probablement l'année suivante qu'il adresse à ses frères les *Collationes de decem præceptis Decalogi* [1]

1. Cette date de 1257, se trouve en effet indiquée par plusieurs *codices*.

auxquelles font suite les *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* [1].

Entre le chapitre de Paris, 1266, et celui tenu à Assise en 1269, les historiens placent un fait miraculeux arrivé à Bonaventure et qu'ils racontent en ces termes : « Comme notre Général, dans sa profonde piété, s'était abstenu pendant longtemps de célébrer, s'estimant indigne de recevoir le corps du Sauveur, un jour qu'il assistait au Saint-Sacrifice, une parcelle de l'Hostie Consacrée que le prêtre venait de diviser se transporta dans sa bouche uniquement par l'ordre du Seigneur et, réconfortant l'âme du serviteur de Dieu, la remplit de délices toutes célestes. (*Annalecta Franciscan.* Tom. III. p. 352.)

C'est au chapitre d'Assise qu'on décida de célébrer tous les samedis la Sainte Messe en l'honneur de la Bienheureuse Vierge Marie et de réciter tous les jours l'*Ave Maria* au son de la cloche de Complies.

Un fait que nous trouvons rapporté par plusieurs historiens témoigne hautement de l'ascendant moral que le Saint avait pris sur ses contemporains, en même temps que de l'estime et de la vénération que tous avaient pour lui. Après la mort de Clément IV, le conclave réuni à Viterbe délibéra plus de deux ans sans arriver à se mettre d'accord sur la personne de son successeur. Les cardinaux, désespérant de voir finir jamais une situation si préjudiciable à la chrétienté, se tournèrent alors vers le général des Franciscains et le prièrent de leur indiquer celui qu'il convenait d'élire. Après avoir imploré les lumières du ciel, Bonaventure désigna l'Archevêque de Plaisance, Théobald ; sur-le champ, tous les cardinaux donnèrent leur voix à celui que Bonaventure leur avait proposé et Théobald monta sur la chaire de S. Pierre sous le nom de Grégoire X. Cette élection eut lieu le 1er septembre 1271.

Le nouveau Pape, qu'une longue amitié unissait à Bona-

1. La première *collatio de septem donis* commence, en effet, par ces mots : Alias dixi vobis de lege decalogi, et modo dico vobis de gratia. — Cf. Quaracchi, tome V, *Prolegom.*, p. XXXVI, col. II.

venture, ne voulant point se séparer de lui, l'emmena à Rome et en fit son conseiller et son guide; c'est ainsi, par exemple, qu'il s'en tint uniquement à ses indications pour le choix des délégués qui devaient aller en Grèce promouvoir la réunion de ces antiques Eglises avec le siège de Rome.

Bonaventure, que le soin de son ordre préoccupait avant tout, obtint de revenir à Paris, mais il ne devait faire dans cette ville qu'un bien court séjour, car le 3 juin 1273, Grégoire X, qui se trouvait alors à Orviéto, lui faisait parvenir une lettre par laquelle il le nommait Cardinal et évêque d'Albano. Son ami Pierre de Tarentaise, de l'Ordre des Frères Prêcheurs, était également élevé au cardinalat. Il semble que Bonaventure ait, cette fois encore, tenté de décliner ces honneurs qui répugnaient à son humilité : Bernard de Besse nous dit, en effet, que le Pape l'*obligea* à accepter la pourpre : Hunc dictus Gregorius X cardinalatum episcopatus Albanensis coegit suscipere. (*Ibid.* tom. III, p. 201. — Salimbene, *Chronica*, p. 268.)

Mais la lettre pontificale ne laissait place à aucune échappatoire; elle était pleine d'éloges et de déférence, mais elle commandait : il n'y avait plus qu'à obéir [1].

Wadding nous rapporte ici un fait qui montre jusqu'à quel point, au milieu de tous ces honneurs et de la faveur dont il était entouré, frère Bonaventure conservait la simplicité et la bonhomie du moine. Etant en route pour se rendre à Rome, il s'arrêta quelques jours au couvent du Mugello près de Florence, dans cette riante vallée où devait se former, un siècle plus tard, l'âme naïve et mystique de Fra Angelico.

Un jour que Bonaventure était occupé à laver la vais-

1. « Ideoque discretioni tuae præsentium tenore præcipiendo mandamus, quatenus hinc provisioni nostræ in humilitate spiritus sine cujusdam difficultatis obice acquiescas. Præcipimus quoque ut ad præsentiam nostram absque tarditate aliqua morosæ cunctationis accedas, una nobiscum divinis obsequiis et universalis ecclesiæ servitiis vacaturus. » — Wadding., *Annal*, tome IV. Additiones ad tom II, p. 22, et Marianus de Ebula, *Formularium epistol. apostolic.*, lib. I, fol. 61.

selle du couvent, on vint lui annoncer l'arrivée des ambassadeurs du Pape qui lui apportaient le chapeau de cardinal. Le Saint ne s'émeut pas pour si peu, il continue son humble travail et, pour débarrasser ses visiteurs, fait accrocher le chapeau à une branche d'arbre. Ce n'est que lorsque toute la vaisselle eut été dûment essuyée qu'il reçut l'ambassade pontificale : « Maintenant que nous venons de remplir les devoirs d'un frère mineur, dit-il, chargeons-nous d'un office autrement lourd; les humbles devoirs sont salutaires et ne font que du bien, tandis que toutes ces dignités sont un poids très lourd à porter et présentent bien des dangers : « Postquam Fratris minoris explevimus munera, experiamur ista graviora ; salutaria hæc et salubria, mihi credite, Fratres; illa vero magnarum dignitatum ponderosa et periculosa. » (WADDING, ad. ann. 1273, n° 12 — et Sbaralea, *Scriptores*, p. 170, col. 2.

A peine cardinal, Bonaventure délivré du gouvernement de l'Ordre, se donna tout entier aux affaires du Concile que le Pape venait de convoquer à Lyon pour la réunion des Eglises d'Orient. (HEFELE, *Conciliengeschichte*, vol. I, p. 818.) C'est au mois de mai 1274 que s'ouvrit la première session du concile.

Il est certain que la part qu'y prit notre Saint fut très considérable. Bernard de Besse rapporte que les affaires du Concile furent confiées par le Pape à trois frères mineurs, l'évêque de Tripolitaine, l'archevêque de Reims, Odon Rigauld, et Bonaventure [1]. Et Sixte IV rappelle dans une Bulle, avec quelle sagesse et quel dévoûment Bonaventure présida les séances du concile [2].

1. Bernardus de Bessa, *Annalect.*, tome III, p. 701. — Qui ex Domini Papæ jussione principaliter negotia concilii pertractabant. — Ce choix des trois Frères mineurs prêta même à la critique, si l'on en juge par une épigramme qu'un malin lança à cette occasion :

Rhotomagensis anus et præsul Tripolitanus
Ac Bonaventura tractant papalia jura
Ordinis immemores, qui tales spernit honores !

2. « Non fefellit expectationem (B) Summi Pontificis, ac sacri

La session d'ouverture du concile eut lieu le 7 mai. Entre cette première session et la seconde, Bonaventure présida le chapitre général de son Ordre et fit nommer comme ministre général frère Jérôme d'Asculum qui se trouvait alors en Orient où l'avait délégué le Pape. (*Annalecta* tom. III. p. 700.) — La seconde session eut lieu le 17 mai : on y donna lecture d'une lettre des délégués apostoliques annonçant que les Grecs consentaient à se rendre au concile.

— Le 7 juin eut lieu la troisième session, en présence d'un grand nombre de prélats et de délégués des Eglises grecques. (Hefele, *Conciliengeschichte*, vol. vi, p. 134.)

Le 29 du même mois, le Pape célèbre la grand'messe Pontificale où l'on chante à la fois en latin et en grec l'Epitre, l'Evangile et le Credo et S. Bonaventure adresse à cette grande assemblée des représentants de peuples si divers, un sermon où il s'inspire de ce texte : Exsurge, Jerusalem, sta in excelso, et circumspice ad orientem, et unde collige filios tuos ab oriente usque ad occidentem. (*Baruch*. V. 5. — *Act. Concilium*. Parisiis, 1644, tom. 28. p. 528.)

Enfin, le 6 juillet eut lieu la quatrième session, la plus importante, où fut scellée, au milieu d'une grande joie et d'un vif enthousiasme, l'union des Grecs et des Latins.

Cet enthousiasme, Bonaventure en prit certainement sa part; ce fut, sans doute, la dernière grande joie de sa vie, car quelques jours après, et avant même que se fussent retirés les membres du concile, on apprenait avec douleur sa mort presque subite.

Voici comment s'exprime à ce sujet le chroniqueur du concile :

— La même année et le même mois (où avait eu lieu la session de clôture) le dimanche 15 juillet mourut, au matin, Frère Bonaventure d'illustre mémoire, évêque d'Albano. Ce fut un homme d'une science éminente, d'une éloquence et

Senatus optimus Deoque amicissimus vir; sed in concilio Lugdunensi præsidens, omniaque ad Dei laudem Ecclesiæ maximo usui fuit et ornamento. » — Voir *Acta Sanctorum* 14 julii, p. 831, n° 5. — C'est ce que répète Sixte V, *ibid.*, p. 835, n° 7.

d'une sainteté extraordinaires, d'une bonté insigne et d'une vie toute remplie des plus excellentes vertus, doux, affable, pieux, indulgent, chéri de Dieu et des hommes. Il fut enterré le jour même dans l'Eglise des Frères mineurs de Lyon ; le Pape assista à ses funérailles ainsi qu'un grand nombre de prélats réunis là pour le concile et toute l'assemblée. Ce fut le frère Pierre, évêque d'Ostie, qui célébra la messe et prononça une allocution sur ce texte : *Doleo super te, frater mi, Jonatha.* (II. Reg. I. 26.) Et il y eut dans l'assistance bien des larmes et des gémissements. Le pape dit aussi quelle grande perte venait de faire l'Eglise, il ordonna que tous les prêtres chantassent une messe pour le repos de son âme et une autre pour tous ceux qui étaient morts pendant le concile ou en s'y rendant, et le lendemain eut lieu la cinquième session qui fut la dernière. (*Act. Concil.* tom. 28, p. 532.)

Les reliques de S. Bonaventure furent conservées longtemps à Lyon dans l'église des Frères mineurs où il avait été enterré. En 1434, le 4 mars, elles furent transférées dans une autre église de la ville récemment bâtie et dédiée à S. François. — En 1562, les Huguenots brûlèrent une partie des reliques qu'ils purent découvrir; enfin, à la grande Révolution, pour soustraire à la profanation ce qui restait de ces reliques, c'est-à-dire le chef du Saint, le gardien du couvent le cacha si bien qu'il ne fut plus possible de le retrouver une fois la tempête passée [1].

Saint Bonaventure fut canonisé le 14 avril 1482 par Sixte IV, et le 14 mars 1587 Sixte V le mit au rang des Docteurs.

1. On conserve à Bagnorea un bras du Saint, qui fut transporté dans le couvent des frères mineurs de cette ville, lors de la Translation des reliques en 1434.

CHAPITRE Ier

L'Homme.

La théorie de la connaissance. — L'Intuition divine. La volonté. — Rapports de la foi avec l'intelligence et la volonté.

Ce qui caractérise l'homme, ce n'est pas de posséder l'existence ni la vie ni le mouvement, car ce sont là des propriétés qu'il partage avec les minéraux, les végétaux et tous les animaux. Ce n'est pas non plus précisément l'union en lui d'une âme et d'un corps ; car, bien que le principe de la vie soit, à bien des égards, totalement différent chez les animaux et chez l'homme, à ne considérer que les fonctions végétales et sensibles, la différence n'est pas telle qu'elle puisse suffire à établir entre ces deux groupes d'êtres vivants une séparation fondamentale et essentielle. Ce qui caractérise l'homme, c'est uniquement la présence en lui de deux facultés originales, qui se présentent avec des caractères tout particuliers, la raison et la volonté. C'est là ce qu'il y a en nous de proprement *humain* et ce qu'il convient d'analyser, si l'on veut posséder de l'homme une connaissance raisonnée.

Avant tout, il faut se demander s'il y a vraiment là deux facultés distinctes et s'il n'est pas possible de réduire l'une à l'autre. Bien des raisons, dit S. Bonaventure, pourraient, à première vue, nous faire douter de leur distinction. Aristote observe justement que la raison théorique devient pratique en se développant (*extensione*) ; (*Aristote*. De Anim. III.) Mais le fait de se développer ne saurait modifier l'essence d'une faculté, l'intelligence et la volonté ne se distinguent donc pas essentiellement. Egalement on peut dire

que les facultés ne se différencient que par leur objet, or l'intelligence et la volonté n'ont, en définitive, qu'un seul et même objet, l'être, qu'elles considèrent simplement sous ses divers aspects, la première comme vérité, la seconde, comme bonté. Enfin, ce qu'il y a de meilleur dans une chose est nécessairement unique, mais ce qu'il y a de meilleur dans l'âme, c'est sa faculté de s'unir immédiatement à Dieu ; et comme cette union s'opère également par l'intelligence et la volonté, il s'ensuit que ces deux puissances ne sont distinctes qu'en apparence. (*Sent. II*, d. XXIV, p. I, a. II, q. I.)

Aussi voyons-nous que les philosophes ont été très divisés sur cette question des facultés. Les uns, continue le saint Docteur, ne veulent voir dans les facultés que de simples relations de l'âme avec les différents objets qui sollicitent son activité. D'après cette explication les facultés sont supprimées : nous nous trouvons simplement en face de la substance de l'âme et nous distinguons par des noms différents ses diverses opérations [1].

Pour d'autres, les facultés sont plus que de simples relations de l'âme ; elle constituent de vraies propriétés distinctes de sa substance, mais elles ne sauraient subsister en elles-mêmes ; elles sont, par rapport à l'âme, ce que sont les accidents à l'égard de la substance. Ces deux opinions paraissent peu probables à S. Bonaventure, la première, parce qu'elle rapproche les facultés et l'âme jusqu'à les identifier, la seconde parce qu'elle les sépare jusqu'à les distinguer radicalement. La solution la plus raisonnable tient le milieu entre ces deux exagérations : il faut dire que l'intelligence et la volonté ne se confondent pas absolument avec la substance de l'âme ; elles présentent en elles-mêmes et dans leurs opérations des caractères tels qu'il n'est pas possible de n'y voir que de simples relations, mais, d'autre part, elles ne sont pas si différentes qu'on

1. Telle est, par exemple, la théorie de Henri de Gand. Quodlibet. III, q. XIV.

doive les regarder comme constituant chacune comme un côté de l'âme, une essence à part et distincte [1] : les facultés se distinguent donc, non au point de vue de l'essence, mais seulement sous le rapport de la puissance et de l'opération : elles constituent les diverses puissanses, les divers instruments d'une même substance (*Sent. II*, d. XXIV, p. I, a. II, q. I, concl., op. 3). Et c'est bien là ce que nous expérimentons en nous-mêmes, si nous nous observons avec diligence : nous découvrons qu'en connaissant et qu'en aimant nous nous servons d'instruments différents et qu'il y a certainement entre l'intelligence et la volonté plus de différence que nous n'en saisissons, par exemple, entre l'intelligence et la mémoire d'une part, ou l'appétit irascible et l'appétit concupiscible, d'autre part. Nos différentes facultés et leurs subdivisions sont entre elles dans un rapport que l'on peut assez bien exprimer par l'exemple d'un ouvrier qui possède des instruments différents, pour exécuter chaque partie principale de son travail : il se sert, par exemple, d'une hache pour tailler le bois et d'un marteau pour ajuster les pièces; ces deux opérations différentes correspondent aux actes divers de l'intelligence et de la volonté. Mais avec le même instrument, l'ouvrier peut aussi parfois exécuter des mouvements distincts, le marteau peut servir à enfoncer les clous ou à battre le fer ou à toute autre opération qui s'accorde avec sa forme : ces usages différents du même instrument représentent les multiples opérations que l'intelligence et la volonté peuvent exécuter chacune de leur côté. (*Sent. II*, concl.) Nos deux facultés constituent deux puissances distinctes. D'ailleurs les raisons sur lesquelles on s'appuie pour nier cette distinction sont dépourvues de toute valeur. Quand Aristote dit que la raison théorique devient pratique, cela signifie uniquement que la raison, qui est essentiellement théorique, dirige l'action par les lumières qu'elle a acquises

1. Ut non cadant in aliud genus. Cf. Saint Thomas. Sum. I, q. LXXVII, a. I, ad 5. *Ibid.* a. VI.

en connaissant : le Philosophe n'a jamais songé à identifier l'intelligence et l'appétit. Il est exact aussi que le vrai et le bien ne constituent qu'un seul objet ; mais, ce qui différencie une puissance, c'est moins son objet que son acte ; et, d'ailleurs, la distinction rationnelle qui existe entre le vrai et le bien suffit parfaitement pour constituer, au point de vue de la raison, un objet différent à chacune de nos facultés. Enfin, il est exact que ce qu'il y a de meilleur dans l'âme, c'est son union avec Dieu, mais il ne s'ensuit pas du tout qu'elle doive n'avoir, pour réaliser cette perfection, qu'une seule faculté. Bien plus : la présence de plusieurs facultés est chez elle un meilleur moyen de réaliser sa perfection, car chacune d'elles prête son concours à l'autre, la renforce et, au besoin, la supplée. Si l'homme ne possédait qu'un seul œil, il verrait mieux, dit-on, car toute la force visuelle se concentrerait dans cet œil : c'est une pure illusion : les deux yeux s'aident réciproquement, se complètent et par leur union réalisent pleinement la faculté de voir. Ainsi en est-il de notre âme dans son union avec le souverain bien : la dualité ou la multiplicité de ses facultés, bien loin de constituer un obstacle et une imperfection, est, au contraire, le moyen le plus commode de réaliser ce qu'il y a en elle de meilleur. (*Ibid.*, concl., ad. 8.)

La raison pour S. Bonaventure n'est qu'un terme générique par lequel on oppose la vie de la pensée à celle de l'amour, de la tendance, de la volonté, de la sensibilité. Dans la raison elle-même il y a donc lieu de distinguer diverses puissances dont l'ensemble constitue le tableau des facultés de l'âme.

Le saint Docteur distingue d'abord, dans la raison elle-même, une partie supérieure et une partie inférieure ; c'est là une distinction d'origine augustinienne qui lui est très familière et qui revient fréquemment sous sa plume. (*Sent. II*, dist. XXIV, p. I, a. II, q. II. *Itinerarium.*). Ces deux parties de la raison constituent moins deux facultés distinctes que deux manières d'être ou deux opérations de la

même puissance [1]. Par la partie supérieure la raison connaît les principes, les vérités nécessaires éternelles ; par la partie inférieure, elle connaît le monde sensible, les phénomènes, les vérités contingentes. Par la première, elle est maitresse et dirige, (*regit*) ; par la seconde, elle est tributaire et conditionnée (*regitur*) ; par celle-là, elle est pleine de force, par celle-ci, elle est faible et sujette à défaillance. Dans les deux cas, c'est la même faculté qui agit et exerce son acte propre [2], mais elle l'exerce dans des conditions différentes, et c'est là ce qui justifie la distinction d'une partie supérieure et d'une partie inférieure : « Lorsque la raison se tourne vers les choses supérieures, elle se trouve purifiée, elle brille d'un vif éclat et atteint son parfait développement. Lorsqu'elle se livre à la considération des lois éternelles, lorsqu'elle médite sur la puissance et la sainteté immuables de Dieu, elle se confirme dans le bien et acquiert de nouvelles forces pour le pratiquer. Mais lorsqu'au contraire, elle se tourne vers ce qui est au-dessous d'elle, vers les choses sensibles et vers la chair, la voilà aussitôt qui se sent entraînée et qui faiblit ; et ainsi la partie supérieure et la partie inférieure appartiennent à la même nature, mais elles diffèrent selon l'état de force ou de faiblesse dans lequel peut se trouver cette nature. » (*Sent. II*, dist. XXIV, p. I, a. II, q. II, concl.). La partie supérieure reproduit les caractères propres à l'homme, la partie inférieure, ceux qui distinguent la femme, mais ces deux parties se prêtent un mutuel concours et entre elles, comme entre l'homme et la femme, la nature a établi une harmonie, une adaptation et un véritable mariage. Mais encore une fois, elles ne sont que les deux formes d'une seule et même puissance.

Il y a lieu également de distinguer dans la volonté une

1. Diversas dicunt dispositiones atque officia. *Ibid.*, q. XXIV. Concl.

2. Si ergo dicitur ratio superior in quantum cognoscit superiora et inferior in quantum cognoscit inferiora, ergo non est alia et alia potentia. *Ibid.*, q. XXIV, p. I, a. II, q. II, fund. 2.

partie supérieure et une partie inférieure, mais, là aussi, il est exact de dire que ces deux parties ne sont que deux opérations ou deux applications différentes de la même faculté [1].

La manière dont S. Bonaventure essaie de classifier les facultés de l'âme, ne présente rien de bien stable ; tantôt il distingue les sens, l'esprit et l'intelligence; (*Itinerarium*, cap. I.) Ailleurs, il présente ainsi les facultés : sens, imagination, raison, intellect, intelligence, sommet de l'esprit, *apex mentis seu synderesis scintilla*. (*Ibid.*, cap. I). Ailleurs encore il ajoute la mémoire, comme condition de toute connaissance, car l'intelligence n'embrasse, dit-il, que les choses dont la mémoire lui est présente (*Ibid.*, cap. III.); ailleurs encore, la faculté végétative, la faculté sensible et la raison, la végétative se subdivisant en faculté de nutrition et de génération, la faculté sensible en faculté d'appréhension et faculté de locomotion; et la raison, en raison théorique et raison pratique. (*Ibid.*, pars. III, sect. XXI). Dans d'autres endroits, il distingue chez l'homme l'intelligence, la mémoire et la volonté ; la volonté elle-même comprend la délibération, le jugement et le désir ; (*Itinerarium*).

Il est possible, cependant, de réduire cette classification et d'en fixer le principe directeur, car, en définitive, la pensée du Saint va constamment à distinguer dans l'esprit les sens, l'intelligence discursive et la raison intuitive. Sous les différentes expressions qu'il emploie, c'est toujours cette division que nous retrouvons.

Les sens. — L'homme a cinq sens qui sont comme autant de portes destinées à introduire dans son âme la connaissance des choses sensibles [2]. Par exemple, il connaît

1. Idem est habitus qui dirigit animam ad amorem Dei et proximi utpote charitas : ergo multo fortius eadem potentia, qua convertimur ad Deum, est ad Deum et ad proximum, sed hæc est ratio superior et inferior ergo, etc. *Ibid.*, fund. 3.

2. Sur l'office de chacun de ces sens voir plus loin *Itinerarium*, ch. II, p. 304, 305.

d'abord les qualités premières des corps dont chacune est propre à un sens, la lumière, le son, l'odeur, la saveur, le toucher ; il connaît, de plus, les sensibles communs, comme le nombre, la forme, la grandeur, le repos et le mouvement ; enfin il découvre que tout ce qui est mû, l'est par un autre, que certaines choses ont en elles-mêmes leur mouvement et leur repos, comme les animaux. C'est là, à proprement parler, le rôle du *sens commun*, dans lequel se groupent comme en un centre toutes les sensations particulières, et ainsi, par tout un côté, les sens sont déjà des facultés intellectuelles, puisqu'ils réfléchissent, jugent, comparent et se forment des choses des notions qui, pour être sensibles et concrètes, n'en sont pas moins déjà de véritables connaissances et suffisent, à elles seules, pour mettre l'homme bien au-dessus des animaux.

Quel est maintenant le mode de cette connaissance, de cette appréhension sensible ? Comment les objets qui sont extérieurs à l'âme viennent-ils en contact avec elle ? La pensée du Saint Docteur est très nette et semble n'avoir jamais varié sur ce point : C'est par leurs images, leurs idées représentatives que les corps entrent en contact avec l'âme, car il serait absurde de s'imaginer que c'est par leur nature propre, par leur être réel. (*Itinerarium*, ch. II voir plus bas, p. 304, 305.) S. Bonaventure s'en tient décidément à la théorie des images intermédiaires, mais il se sépare également de la conception démocritique, car, pour lui, comme pour S. Thomas, ces images n'ont rien de matériel, bien qu'elles possèdent une entité distincte et soient tout autre chose que de simples modes de l'âme : Tous les objets extérieurs pénètrent dans l'âme, non en leur nature propre, mais par leurs images. Ces images se forment d'abord dans un lieu intermédiaire et distinct. De là, elles passent dans nos organes extérieurs qui les transmettent au sens intérieur et celui-ci les conduit jusqu'à la puissance intellectuelle qui s'en empare. » (*Itinerarium*, cap. II).

Pour que la perception sensible se produise, trois con-

ditions sont requises, l'état des organes sensibles, la disposition du milieu, et la présence des objets. Pour ce qui concerne les organes, il faut que les nerfs, qui mettent les sens extérieurs en rapport avec le cerveau, soient sains et dans leur état normal. Le milieu est constitué par l'air, l'eau et, en général, tous les éléments légers et transparents. L'air coloré est le milieu que requiert le sens de la vue ; l'air extérieur et celui qui se trouve dans la concavité de l'oreille rendent possible l'ouïe ; la propriété que possède l'air extérieur de transporter les parfums répond au sens de l'odorat ; la salive humide rend possible le goût et le tact trouve son milieu naturel dans la chair en général.

Le sens intérieur, que S. Bonaventure oppose aux sens extérieurs ou sens proprement dits, n'est autre chose que l'imagination, faculté spéciale qui ne modifie en rien l'espèce particulière recueillie par les sens (*Sent. II*, dist. XXIV, p. I, a. II, q. IV, concl., ad. 2.) et qui pour cela se rapproche bien plus des sens que de l'entendement. (*Sent. II*, dist. XXIV, p. I, a. I, q. IV, opp. 2 : *In imaginatione, quæ est multo magis materialis virtus quam intellectus*, etc.). L'imagination n'est qu'une faculté de simple reproduction. Mais le sens intérieur prend différentes formes selon la partie du cerveau où il se trouve localisé : à la partie antérieure correspond l'*imagination*, à la partie moyenne, la faculté d'*estimation* et à la partie postérieure la *mémoire*.

L'imagination s'appelle *sens commun*, en tant qu'elle groupe comme en un centre les diverses sensations qui lui viennent de chaque sens particulier ; on lui donne le nom d'imagination proprement dite, si elle se contente de reproduire en dehors de toute perception actuelle les images particulières des objets que les sens ont perçus ; et de *phantasia*, quand elle combine ces images particulières et produit ainsi des assemblages nouveaux de formes et d'objets.

La faculté d'estimation consiste à discerner ce qui est bon de ce qui est mauvais, au point de vue de la sensibilité :

elle se rencontre également chez les animaux qui savent très bien distinguer les objets agréables et utiles de ceux qui peuvent leur nuire.

Enfin, la mémoire est la faculté de conserver les images sensibles, (*Itinerarium*, cap. III et cap. II.) et doit être considérée, par conséquent, comme une puissance d'ordre inférieur.

Les sens nous font connaître les qualités sensibles des corps ; la mémoire conserve ces représentations, *phantasmata ;* l'imagination les reproduit servilement ou les combine, mais rien de tout cela ne saurait constituer la science, parce que rien de tout cela ne nous fait sortir des faits concrets et individuels : *Non est fluxorum scientia.* Il n'y a là encore que les matériaux de la connaissance.

Pour que s'élève l'édifice de la science proprement dite, de la connaissance par les essences et les causes, il faut que l'esprit intervienne directement, qu'il élabore ces données sensibles et en dégage l'élément intelligible, nourriture naturelle de l'entendement. Quiconque y fera attention reconnaîtra quelle différence existe entre la connaissance de l'intelligence et celle des sens. Celle-ci ne s'étend qu'aux qualités extérieures et sensibles des choses, celle-là, au contraire, pénètre jusqu'à leurs propriétés intimes et à leur essence, car l'objet de l'intelligence est la nature même des choses. Ainsi la connaissance de l'homme commence par ses sens comme par quelque chose d'extérieur, mais elle n'arrive à la perfection que par l'intelligence qui connait chaque objet en lui-même. Cf. *Sent. I*, d. III, p. I, q. I. « *Sensus qui est perceptivus sensibilis numquam elevatur ad cognitionem intelligibilis creati* »).

Cette question de la théorie de la connaissance est particulièrement délicate : la pensée de S. Bonaventure est malaisée à saisir ; elle n'apparaît pas d'abord bien cohérente. Elle suit même deux courants plutôt opposés et l'on comprend que de très bons esprits se soient égarés dans ce labyrinthe, ou aient présenté de la doctrine du Saint les interprétations les plus divergentes. Laissant donc de côté

ce qui a été écrit dans un sens et dans l'autre, nous nous attacherons strictement au texte même et nous établirons ainsi quelques points de doctrine qui nous paraissent absolument indiscutables. Nous chercherons ensuite, s'il y a lieu et s'il est possible, à les concilier entre eux, à les réunir en l'harmonie d'une synthèse, et, en tout cas, quelque soit le résultat de cet essai, le lecteur pourra, lui aussi, par ce contact immédiat avec le texte, se donner le plaisir ou la tâche d'esquisser à son tour cette conciliation.

Nous chercherons la vraie pensée de S. Bonaventure dans les *Commentaires sur le livre des Sentences*, dans l'*Itinerarium mentis ad Deum* et dans la *Questio disputata de humanæ cognitionis ratione.*

La valeur du commentaire sur le livre des Sentences n'a jamais été contestée. Quant à l'*Itinerarium* on a prétendu parfois (par exemple, *Zigliara*, *Œuvres*, vol. II. *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme.* Lyon, Vitte et Perrussel, 1881, p. 441 suiv.) que cet admirable traité de S. Bonaventure était uniquement une œuvre de théologie mystique, que le lieu où il fut conçu, les circonstances qui l'inspirèrent, les dispositions d'esprit qui l'ont dicté, le principe qui anime tout l'ouvrage, disent suffisamment qu'il est sorti plus du cœur que de l'esprit.

Cette assertion nous paraît plus qu'étrange, et après une lecture même rapide du traité on se demande comment il a pu venir à l'esprit de quelqu'un de mettre en doute sa portée philosophique.

La *Questio disputata* [1] fut découverte par le P. Fidelis à Fanna dans un vieux codex du XIIIe siècle de la bibliothèque vaticane. La main même qui a transcrit cette contro-

1. *Quæstio disputata de humanæ cognitionis ratione,* dans *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam Seraphici doctoris sancti Bonaventuræ*, etc. ad Aquas claras, Quaracchi, 1883. Ce volume contient aussi un sermon inédit de S. Bonaventure que nous aurons l'occasion d'utiliser dans cette étude. La *quæstio disputata* se trouve insérée dans l'édition de Quaracchi au tome V, au traité de *Scientia Christi* dont elle forme le chapitre IV.

verse l'attribue en propres termes au saint Docteur : *Fratri Bonaventuræ*. Mais, quand bien même le nom de l'auteur n'aurait été indiqué nulle part, il suffit de rapprocher ce traité de l'*Itinerarium* pour que le doute ne soit pas possible : c'est la même doctrine, la même préoccupation et bien souvent les mêmes expressions.

La dernière partie de la *Quæstio disputata* (à partir de la p. 64 de l'édition du *De humanæ rationis*) se trouve reproduite dans un sermon du Saint pour le 12e dimanche après la Pentecôte, sermon publié depuis longtemps. (Voir édition vaticane, tom. III, p. 225 suiv.) Cette controverse sur le fondement de la connaissance et de la certitude offre ici un intérêt tout spécial. Les expressions si précises et si nettes, l'exposition si bien enchaînée, la forme même de la discussion qui s'y trouve employée, tout concourt pour faire de ce petit écrit un document de premier ordre pour l'interprétation de la pensée du saint. Nous le citerons très abondamment, nous contentant, en général, de renvoyer pour l'*Itinerarium* à la traduction française que nous avons placée à la fin du volume.

Voici donc au sujet de cette théorie les propositions indiscutables qui semblent ressortir des textes.

I. *La connaissance des êtres contingents en général est dûe à l'activité de l'esprit opérant sur les données des sens.* Il est donc vrai d'appliquer à ce genre de connaissance l'adage scolastique : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.*

Toute connaissance, dans l'ordre des êtres relatifs, commence par les sens: S. Bonaventure nous fournit de cette proposition de nombreuses affirmations. Comme ici il n'y a pas de difficulté particulière, il suffira de n'en rapporter que quelques-unes.

« L'intellect agent, ne peut rien connaître qui lui soit étranger sans recourir aux espèces qui ont été abstraites des choses sensibles [1] ».

1. *Sent. II*, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV. Concl., op. 2. Improb.

« L'intellect possible a uniquement pour fonction d'abstraire [1] »; « son rôle est d'élaborer l'espèce sensible conservée dans l'imagination [2] »; « l'intellect est dit possible à cause de sa parfaite nudité [3] ». D'ailleurs, les anges eux-mêmes ne font pas exception à cette loi, ils reçoivent des espèces acquises tout comme l'homme, bien que dans des conditions différentes, et à eux aussi il convient d'attribuer le pouvoir d'abstraire [4].

Aussi, lorsqu'il en vient à discuter la théorie des idées innées, S. Bonaventure ne lui oppose guère que cette objection qui, pour lui, est fondamentale et décisive, c'est qu'elle supprime le rôle que les sens et l'expérience doivent nécessairement tenir dans tout acte de connaissance [5], et tout l'*Itinerarium* repose sur cette idée que l'esprit part des choses matérielles et de la contemplation du monde sensible pour s'élever progressivement vers les idées les plus hautes et jusqu'à Dieu [6].

« Intellectus agens non potest intelligere aliud a se nisi adjuvetur a specie quæ abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. »

1. « Intellectus possibilis ordinatur ad abstrahendum. » *S. II*, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV, op. 2, improb.

2. « Se habet supra speciem existentem in phantasia se convertere. » *Ibid.*, cf. *Sent. I*, d. XXXV, a. I, q. I, concl. : « In nobis (idea) est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est possibilis et non actus purus. »

3. *Sent. II*, d. III, p. II, a. II, q. I. Concl. : « Humanus (intellectus) est possibilis omnino propter nuditatem », et plus bas : « est etiam possibilis propter conjunctionem cum phantasmatibus. »

4. *Ibid., Sent. II*, d. III, p. II, a. II, q. I, concl. : « Si ergo alligatus (corpori) potest abstrahere, et possibili imprimere, quanto magis intellectus liber et separatus hoc potest? »

5. « Sed iste modus dicendi verbis philosophi non consonat, qui dicit animam esse creatam sicut tabulam rasam, nec habere cognitionem habitum sibi innatum, sed acquirere mediante sensu et experientia. » *Sent. II*, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV, concl., op. 3. Improb. — cf. *Sent. I*, d. XVII, p. II, a. I, q. IV. Concl., « Species innata potest esse... similitudo tantum ut species lapidis... et ab hac creata est anima nuda. »

6. « Ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tan-

Il est inutile d'insister : c'est la doctrine mille fois répétée du Saint et qui trouve, d'ailleurs, une ample confirmation dans tout ce qui va suivre. Dans l'ordre des choses contingentes, toute connaissance commence par les sens, de sorte qu'à l'origine notre âme est véritablement une table rase [1].

Comment se fait maintenant cette élaboratiou des données sensibles?

Dans cette première partie de son explication, S. Bonaventure s'en tient exclusivement à la théorie aristotélicienne de l'intellect agent : Les sens fournissent à la mémoire les données sensibles ou espèces représentatives, et c'est là un premier degré d'abstraction. L'intellect agent élabore ces données sensibles par une abstraction d'un ordre supérieur, et, en vertu de son activité propre, il dégage de cette matière la forme intelligible qui constitue l'objet naturel de l'entendement. L'intellect passif s'empare de cette forme déjà intellectualisée, apte, par conséquent, à être pensée et, réalisant grâce à elle la puissance de pensée qui le caractérise, il donne à l'acte de la connaissance son achèvement et sa perfection.

S. Bonaventure revient très fréquemment sur cette doctrine des deux intellects ; il la développe en particulier tout au long dans le IIe livre du Commentaire sur les sentences. Pour bien marquer le rôle respectif qu'il convient d'attribuer à ces deux intellects, il commence par se demander s'ils constituent deux facultés distinctes. Et il arrive à cette conclusion que l'intellect actif et l'intellect passif ne sont pas deux puissances différentes, mais plutôt deux modes d'être de la même faculté : *concedendæ sunt igitur rationes ostendentes intellectum agentem et possibilem duas differentias esse intellectivæ potentiæ* ». (*Sent. II*, d. XXIV, p. I, a. II, q. IV).

quam speculum per quod transeamus ad Deum opificem summum. » *Itinerarium* cap. I.

1. Voir encore des déclarations très nettes dans le même sens. *Sent. II*, dist. XXXIX, a. I, q. II, fund. et concl.

Certains philosophes, dit-il, ont voulu séparer si profondément les deux intellects qu'ils en sont arrivés à les concevoir comme deux substances distinctes. Quelques-uns d'entre eux ont fait de l'intellect actif une âme séparée, distincte de nous, surajoutée, et ont voulu voir dans l'intellect passif l'âme même qui est unie à notre corps. C'est là une explication insoutenable, car il est trop clair qu'aucune substance créée n'a le pouvoir de communiquer à l'âme, en l'illuminant, la faculté de connaître. D'où naît cette impossibilité, nous le montrerons plus loin quand nous aurons à préciser de quelle manière l'intellect agent est illuminé par Dieu.

Il en est qui sont allés jusqu'à dire que l'intellect agent n'est autre chose que Dieu lui-même et que l'intellect passif, c'est notre âme que Dieu illumine de ses rayons. Ils s'appuient sur certains textes des Ecritures et sur maints passages des Pères qui déclarent que Dieu est la lumière des intelligences et la Vérité souveraine qui guide et éclaire les esprits. Cette doctrine, qui fait de Dieu la lumière des esprits, n'est pas fausse, nous le verrons tout à l'heure, mais la conclusion qu'on en tire par rapport à la nature de l'intellect actif est erronée de tous points :

Notre âme a reçu la faculté de connaître, comme toutes les autres créatures ont reçu le pouvoir de produire certains actes déterminés. Dans ces différentes opérations Dieu, sans doute, reste, comme cause première et premier moteur, le principal agent, mais cela n'empêche pas que chacune de ses créatures — et l'entendement humain aussi — conserve une activité propre, par laquelle elle agit conformément à sa nature.

Ainsi, bien loin de séparer de l'âme l'intellect agent, il faut dire qu'il lui est essentiellement uni, qu'il ne fait qu'un avec elle, qu'il s'identifie avec elle, et ne doit être considéré par la saine philosophie que comme la forme spéciale sous laquelle se manifeste l'activité intellectuelle propre à l'âme.

A côté de ceux qui ont vu dans les deux intellects deux

substances séparées, il y a ceux qui en ont fait deux puissances distinctes. Si l'on veut dire par là que l'intellect passif est une puissance purement matérielle produite en l'âme en vertu de son union avec un corps, et que l'intellect agent est une faculté purement formelle, la distinction est inacceptable. En effet, si l'intellect possible est une puissance purement matérielle et passive, il devrait se rencontrer partout où se trouve un principe matériel; et, d'ailleurs, de même que l'œil ne saurait s'identifier avec la vue, cette puissance ne mériterait pas le nom d'intellect. Si l'on veut dire, au contraire, que les deux intellects sont comme deux aspects ou modes ou activités de la même intelligence, et se trouvent unis en elle comme les parties sont unies dans le composé, cette théorie est la vérité même. C'est l'âme tout entière qui comprend et qui connaît par les deux intellects, et cela est si vrai, qu'aucun d'eux pris séparément ne saurait pleinement se suffire. L'intellect possible a pour fonction de recevoir les espèces, l'intellect agent les abstrait ; mais l'intellect possible ne doit pas être considéré comme entièrement passif, car encore faut-il qu'il se tourne vers les espèces, qu'il les accepte, qu'il les juge; et, d'autre part, l'intellect agent n'est pas purement actif, il y a en lui un certaiu mélange de passivité, puisqu'il ne peut exercer son acte propre que si les espèces sensibles, que conservent la mémoire et l'imagination, lui sont offertes. Ainsi ces deux intellects se complètent réciproquement et, par conséquent, il convient de les considérer comme deux opérations de la même puissance cognitive, qui n'obtient son acte complet que par leur mutuelle coopération. (*Sent. II*, d. XXIV, p. II, q. IV, concl.).

C'est à cette activité de l'intellect agent que nous devons la connaissance des essences des choses. C'est encore à elle qu'il faut attribuer la formation des connaissances scientifiques, la croyance à la régularité et à l'uniformité du cours de la nature, l'induction qui groupe sous l'unité d'une loi la multiplicité des objets de l'expérience, la déduction et le raisonnement qui, des choses qui apparais-

sent, s'élèvent à la connaissance de leur nature intime, de leurs causes prochaines et relient le tout à la cause première et au premier moteur. En un mot, toutes les démarches de l'intelligence discursive se rapportent à l'intellect agent et, par lui, s'appuient sur les données immédiates de l'expérience. (*Append 2.*) C'est donc à cette activité, en particulier, qu'il faut rapporter la formation et l'usage des principes démonstratifs qui sont comme les lois de la pensée. Mais, précisément parce qu'ils conservent quelque attache avec les choses sensibles, qu'ils n'en sont, si l'on peut dire, que la forme intellectualisée, ils présentent quelque chose d'imparfait et de relatif. Il ne faut pas les confondre avec les lois éternelles, car ils sont bien éloignés d'en avoir la rigueur, la certitude et la stabilité. Ils sont créés ; ils participent, d'une certaine manière, au non-être ; ils sont moins la vérité elle-même que des moyens de connaître ; enfin ils sont à la portée de tout le monde, tandis que les vérités éternelles ne sont atteintes, comme nous le verrons tout-à-l'heure, que par les âmes purifiées.

S. Bonaventure marque nettement dans la *Quæstio disputata* la distinction que, d'après lui, il convient d'établir entre les principes de la démonstration et les vérités éternelles. Après avoir déclaré que toutes les vérités particulières ne sont que des rayons épars de la vérité infinie qui est Dieu, il se pose à lui-même l'objection : s'il en est ainsi ne s'ensuit-il pas que toutes les vérités sont Dieu, que les principes de la démonstration sont Dieu également et qu'ils méritent à ce titre nos adorations ?

Pour résoudre cette difficulté, répond-il, « il faut remarquer que la vérité immuable peut s'entendre de deux manières, *simpliciter* ou *ex suppositione*. Quand on dit que la vérité immuable est au-dessus de l'esprit humain et est Dieu lui-même, cela doit s'entendre de la vérité immuable absolument (*simpliciter*). Si, au contraire, on applique l'épithète d'*immuable* aux principes démonstratifs qui sont quelque chose de créé (*quid creatum*) cette immutabilité ne doit s'entendre que d'une manière relative et hypothétique (*ex*

suppositione), car tout ce qui est créé vient du non-être et a une tendance à y retourner (*est convertibilis in non esse*) ». (*Append. 3.*)

Ces principes sont certains, mais ils ne possèdent qu'une vérité *secundum quid ;* voilà pourquoi ils ne sauraient se confondre avec la vérité éternelle et substantielle ; et voilà aussi pourquoi dans la pensée de S. Bonaventure ils relèvent de l'activité naturelle de l'esprit.

II. *A côté et au-dessus de la connaissance des êtres contingents il y a lieu de reconnaître en l'homme une connaissances des vérités nécessaires, absolues et des lois éternelles, et ce second ordre de connaissance n'est en aucune manière le produit de l'activité intellectuelle.*

Sur ce point encore la pensée de S. Bonaventure s'affirme d'une manière si nette qu'il suffit de l'exposer pour emporter la conviction.

« Notre esprit embrasse, non pas seulement les objets qui entrent en lui par la porte des sens, mais aussi des notions qui n'ont rien à faire avec les sens, comme le point, l'instant, l'unité ; car il serait impossible d'imaginer quelles choses pourraient leur correspondre ». (*Itinerarium*, cap. III).

On ne saurait nier que l'injuste possède la notion de la justice : mais d'où lui vient cette notion ? Evidemment, elle ne vient pas de ce que la justice lui est présente comme un objet qu'il n'aurait qu'à contempler au dedans de lui-même, puisque nous avons dit qu'il est injuste. Ce n'est point non plus par abstraction qu'il s'est formé cette notion, en la tirant des exemples de justice dont il a pu être témoin, car la justice, n'étant pas un objet matériel, ne tombe pas sous les sens, et ne peut donner lieu, par conséquent, à aucune abstraction [1]. D'ailleurs, même pour découvrir dans l'expérience que tel homme est juste, que telle action est injuste,

1. « Non per speciem acceptam ab extra, cum non habet (justitia) similitudinem abtrahibilem per sensum. » *Quæst. disp.*, p. 55, n° 23.

ne faut-il pas déjà que l'esprit soit en possession de l'idée de la justice [1].

On peut faire le même raisonnement à propos de toutes les notions nécessaires, et en particulier à propos de l'idée de Dieu que S. Bonaventure déclare si souvent irréductible à toute expérience particulière ; et l'on arrive à cette conclusion que le travail de l'intellect sur les données des sens n'est pas l'unique source de nos connaissances, mais qu'au dessus de cette activité d'ordre inférieur, il y a une connaissance plus pure, plus lumineuse et qui ne présente plus rien de sensible.

III. *Cette connaissance supérieure n'est que la manifestation en nous de la vérité éternelle qui est Dieu.*

C'est la démonstration *ex professo* de cette proposition qui constitue l'objet même de la *Quæstio Disputata*. Le lecteur pourra donc se renseigner aisément. Toute l'argumentation de S. Bonaventure se ramène à cette idée que, la connaissance des vérités nécessaires et les lois éternelles ne venant ni des sens, ni de l'intelligence humaine, elle dépasse infiniment tout exercice de l'intelligence créée (que de fois le Saint ne répète-t-il pas qu'elle est « *supra mentem humanam?*) et ne trouve qu'en Dieu, Vérité subsistante et éternelle, son origine et son explication : « Ce qui est immuable est supérieur à ce qui est sujet au changement : mais ce qui produit en nous la certitude étant quelque chose d'absolument vrai et nécessaire, est immuable. Or. d'autre part, notre esprit est sujet au changement ; donc, ce par quoi nous connaissons est au-dessus de nos esprits, et au-dessus de l'intelligence humaine il n'y a que Dieu, vérité éternelle. (*Append. 4.*)

« L'homme ne peut rien connaître avec certitude que par l'application d'un critère absolument immuable de vérité.

1. « Sine justitia nunquam scietur quod hoc vel illud fiat ab illa ». *Ibid.*, Voir le même raisonnement reproduit presque dans les mêmes termes. » *Sent. II*, dist. XXXIX, a. I, q. II, et *Sent. I*, d. XVII, p. I, a. I, q. IV.

Or seule une règle de jugement essentiellement droite peut remplir cette condition et cette règle n'est autre que la Vérité éternelle [1] ».

Nons ne pouvons connaître les différentes qualités sensibles des corps que par le *sens commun* qui les groupe en l'unité du sujet sentant, de même il faut qu'il y ait quelque part un centre du vrai qui ramène à soi les rayons épars de la vérité et ce centre ne peut être que Dieu [2].

La Vérité éternelle qui nous illumine, qui éclaire nos pensées et communique son intelligibilité souveraine a tout ce que nous connaissons est donc Dieu. C'est là encore un point sur lequel il n'est plus possible de soulever de contestation depuis la découverte de la *Quæstio Disputata* : « Dieu est le fondement de l'existence, il est aussi le fondement de la pensée ; comme source de l'existence, aucune cause seconde ne peut ici-bas produire le moindre effort sans que lui-même lui donne le mouvement qu'il possède en propre ; ainsi, aucune intelligence ne peut connaître et comprendre sans que Dieu l'illumine elle-même directement par son éternelle vérité ». (*Append. 5.*)

Toute être en puissance ne peut réaliser cette puissance que par l'action d'un être déjà en acte. Or l'intelligence humaine est en puissance chez l'enfant : ce n'est que par une intervention directe de Dieu qu'elle peut ensuite se développer et réaliser son acte. N'objectez pas à S. Bonaventure que l'activité de l'intellect agent suffit parfaitement pour expliquer ce passage de la puissance à l'acte. Non, répond-il, il ne suffit pas : de deux choses l'une en effet : ou cet intellect connaissait les choses que l'enfant apprend dans la suite ou il ne les connaissait pas. S'il ne les connaissait pas,

1. « Nihil recte et certitudinaliter cognoscitur, nisi applicetur ad regulam quæ nullo modo potest obliquari, sed talis est regula sola quæ est essentialiter ipsa rectitudo et hæc non est nisi Veritas æterna. » *Ibid.*, p. 56, n° 26, cf. p. 57, n° 33.

2. *Ibid.*, p. 56, n° 28. Voir aussi cette même argumentation dans la *Quæstio Disputata de Mysterio Trinitatis.* (Edit. Quaracchi tom. V), q, I, a. I.

n'étant pas lui-même en acte par rapport à ces choses, il ne saurait contribuer à ce que l'intelligence en puissance chez l'enfant passe à l'acte. Et s'il les connaissait, il faut dire que simultanément l'enfant savait et ne savait pas, ce qui est absurde. Il y a donc un intellect agent toujours en acte qui domine les esprits créés et cet intellect, c'est Dieu. (*Ibid.*, p. 57, n° 32).

Et S. Bonaventure va si loin dans cette voie que progressivement, et, en définitive, avec une certaine logique, il en arrive, en s'inspirant d'une idée chère à Platon et à Saint Augustin, à une espèce de scepticisme mystique [1] sur la portée de la connaissance humaine. On peut représenter ainsi le mouvement de sa pensée.

D'abord il proclame que, même dans l'ordre des sciences purement naturelles, la raison n'atteint la pleine vérité que par les lumières de la foi et qu'en dehors de ces lumières il n'y a pour l'esprit, toujours dans l'ordre purement naturel, aucune science parfaite ni aucune certitude absolue.

Ensuite, comme il n'y a que l'âme purifiée et sainte qui possède pleinement la foi et se trouve en contact aussi parfait que possible avec la Vérité incréée, il n'y a que cette âme qui parvienne aussi, même dans l'ordre des connaissances naturelles, à la science et à la certitude totales.

Enfin, comme les âmes, même les plus saintes, n'arrivent jamais ici-bas à une pleine et totale connaissance de la vérité divine, il faut dire qu'ici-bas, et dans aucun ordre de connaissances — même naturelles — l'esprit humain ne saurait obtenir une science adéquate ni une certitude absolue [2].

1. Nous disons seulement *une espèce,* car, au fond, rien n'est plus étranger à la pensée de S. Bonaventure que le scepticisme. Il faut dire plutôt que chez lui l'ordre surnaturel tend à tout absorber.

2. Nisi quid est Ens per se sciatur, non potest plane sciri definitio alicujus creaturæ. — Non venit intellectus noster ut plane resolvens ad intellectum alicujus etiam creatorum, nisi juvetur ab intellectu Entis purissimi. Itinerar. cap. III. Qu'on se rappelle le passage cité plus haut (p. 42) où le saint distingue les vérités absolues et les vérités *ex suppositione.* Ces se-

*
* *

Quand nous pensons les vérités éternelles, nous atteignons Dieu[1]. Comment faut-il entendre cette déclaration si expresse de S. Bonaventure ? Va-t-il, oubliant tous les principes de la théologie et de la philosophie, accorder dès ici-bas à l'homme l'intuition immédiate de l'essence divine? Non certes, mais, c'est ici que sa pensée devient difficile à interpréter.

D'abord, nous n'atteignons pas ici-bas l'essence divine, c'est là un mode de vision réservé aux esprits béatifiés et encore n'est-ce pas une connaissance naturelle, car les anges eux-mêmes ne connaissent l'essence de Dieu que par un don tout gratuit de la divine bonté. (Cf. *Sent. II*, d. III, p. II, a. II, q. II, concl. — Cf. *Ibid.*, d. III, p. II, a. II, q. II, concl. ad. 2. — *Sent. II*, d. XXIII, a. II, q. III). Quand on dit que Dieu nous est présent, cela ne signifie pas du tout qu'il est en nous en personne, mais seulement qu'il est le principe qui nous communique la vie, le mouvement et l'intelligence[2].

condes vérités représentent toutes les connaissances naturelles que nous obtenons par l'expérience et la démonstration. Ces vérités ex *suppositione* ne peuvent engendrer en nous la certitude qu'en s'appuyant sur les vérités absolues, *simpliciter* ; or : « illa veritas simpliciter incommutabilis perspicue videri non potest nisi ab illis qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit, sed solus ille qui est summus amator æternitatis. » Quæst. disput. p. 69, ad. 23. Le pécheur ne connaît pas *perspicue* la vérité divine, et sans cette vérité divine il n'y a pour l'esprit qu'une certitude *secundum quid*. Si tamen diceretur quod in hac vita nihil scitur plenarie, non esset magnum inconveniens. Quæst. disput. p. 69 ad. 22.

1. *Ibid.*, p. 58, n° 34 : Intellectus noster in cognoscendo, ipsum (Deum) attingit. » cf. p. 56, n° 29 : Impossibile est quod intellectus noster certitudinaliter cognoscat aliquod verum, quin attingat aliquo modo summam veritatem ». Cette lumière des intelligences n'est point une vérité créée « sed veritas creans ». *Ibid.*, Sermon inédit. p. 75.

2. *Sent. II*, d. III, a. II, q. II. Concl., ad. 3 : Dicendum quod

On ne doit pas entendre, non plus, que Dieu nous est présent par une idée abstraite de son essence, comme si la lumière éternelle était simplement une représentation (*similitudo*) de l'essence divine! Non, cette communication que nous avons de la vérité éternelle n'est pas le résultat d'une abstraction impossible ici, puisque Dieu n'est pas un objet qui soit offert à l'activité de l'intellect agent : elle est infuse immédiatement en nous [1].

Il reste donc que cette présence de Dieu en nous se réduit à une influence dont il s'agit maintenant de bien préciser la nature et la portée.

esse presens alicui... est dupliciter. Vel ut principium conservam et continens, vel ut objectum immutans et movens, etc. Voir encore *In Hexaem.* Sermo 12. « Ipse (Deus) intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas et sic illustrantur species illae obtenebratæ... Hoc autem non est videre Deum ». Enfin on trouvera des déclarations très explicites dans *Sent. II*, d. XXIII, a, II, q. III. Concl.

1. *Sent. II*, d. III, p. II, a. II, q. II. Concl., ad. 4. « Similitudo Dei non abstracta, sed infusa, inferior Deo, quia in inferiori natura ».

Dans l'interprétation qu'il donne de la doctrine de S. Bonaventure, le cardinal Zigliara fait observer que lorsque le Saint déclare que nos esprits sont illuminés immédiatement par Dieu, cela ne doit pas du tout être entendu dans un sens ontologiste : C'est que S. Bonaventure a l'intention de combattre une théorie courante alors que nous trouvons également exposée et réfutée dans la *Somme* de S. Thomas (I, Q. XC, a. III, Iª, IIªᵉ, q. III, a. VIII, ad. 2. et *ibid.*, a. VII, ad. 2.) et qui consistait à dire que Dieu s'étant servi du ministère des anges pour créer l'homme, ceux-ci étaient le principe de notre création, et devaient également être considérés comme le principe de notre illumination (Zigliara, *Œuvres Philosophiques*, vol. II. *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, trad. franç. Lyon-Vitte et Perrusel, 1881, p. 402, 403.) Cette remarque a son intérêt; il est certain, en effet, que S. Bonaventure a plus d'une fois en vue cette doctrine erronée d'Avicenne; il l'attaque même d'une manière spéciale dans le commentaire (II, d. X, a. II, q. II.) et il n'est jamais plus décisif que lorsqu'il affirme que Dieu seul, et non une créature quelqu'elle soit, est le principe qui nous éclaire, selon cette parole des Ecritures : le Verbe est la lumière qui éclaire tout

D'abord, il ne saurait être question de cette influence générale par laquelle Dieu est présent à chacune des créatures, les soutient et les conserve : car, dans ce cas, au lieu de parler d'une manière spéciale de l'influence de Dieu sur les esprits, on pourrait parler de son action illuminatrice sur les sens ; (*Quæst. disput.*, p. 57, n° 34.) au lieu d'appeler Dieu le distributeur de la Sagesse, on pourrait tout aussi bien lui donner le nom de fécondateur de la terre [1] ou tout autre nom qui manifesterait l'action générale qu'il exerce sur les créatures ; c'est donc d'une influence spéciale qu'il s'agit ici. Mais cette influence d'ordre particulier ne doit pas non plus être confondue avec celle qui se manifeste dans le don de la grâce, car alors toute connaissance serait infuse et les sens deviendraient inutiles, ce qui est absurde. (*Quæst. disp.*, p. 62). Et même, à la rigueur, il s'agit moins ici d'une influence de quelque nature qu'elle soit de la pensée divine sur la pensée humaine que d'un contact immédiat de l'intelligence infinie et de la vérité incréée avec nos esprits : une simple influence ne saurait suffire [2]. Il faut entendre que Dieu nous est présent à titre de raison éternelle qui règle (*regulans*) notre raison et lui imprime le mouvement (*movens*) [3]. Mais

homme venant en ce monde. Mais il suffit de parcourir la *Questio disputata* pour reconnaître qu'en dehors de tout esprit de polémique, S. Bonaventure attribue ici à Dieu, sans ambiguité d'aucune sorte, l'illumination directe et immédiate des intelligences créées. Que de là, d'ailleurs, il s'ensuive dans sa pensée et sa théorie, un ontologisme absolu, nous ne le pensons pas.

1. *Ibid.*, p. 62 : Sic Deus non magis debet dici dator sapientiæ quam fœcundator terrae.

2. Cum dicitur quod omne quod cognoscitur certitudinaliter cognoscitur in luce æternarum rationum hoc tripliciter posse intelligi... alio modo ut intelligatur quod ad cognitionem certitudinalem concurrit ratio æterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non *ipsam rationem æternam attingit sed influentiam ejus solum*. Et hic quidem modus dicendi est insufficiens. » *Quæst. disp.* p. 62.

3. *Ibid.*, p. 62. » Ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio æterna ut regulans et ratio motiva. »

ici encore, qu'est-ce donc que cette action directrice, cette impulsion? S. Bonaventure nous interdit de la concevoir comme une simple influence et, par conséquent, comme une simple action de l'intelligence divine sur la nôtre : mais alors ne faut-il pas aller jusqu'où nous conduit la pensée et dire que Dieu nous est présent par son essence elle-même? Et cependant le saint recule devant cette conclusion qui supprimerait toute distinction entre la connaissance qui convient à cette terre et celle qui sera le partage des élus dans le ciel, (*Append. 6*). Il y a certainement ici un point faible et une certaine incohérence dans la théorie du saint Docteur. D'ailleurs les expressions de *lumière*, de *soleil des intelligences* et autres semblables ne sont que des métaphores qui ne nous renseignent pas sur le mode de cette illumination. Deux points pourtant restent certains : c'est, d'abord, que la vérité éternelle nous est présente de quelque manière; c'est ensuite que la présence de cette vérité implique en nous une influence immédiate et, par conséquent, une certaine présence de Dieu.

Voici donc où aboutit la théorie : d'une part S. Bonaventure nous dit que toute connaissance débute par l'usage des sens et dérive de l'activité de l'intellect agent ; d'autre part, à côté de cet exercice de la pensée, il admet tout un ordre de connaissances supérieures qui relèvent, non plus de l'abstraction et de l'intelligence discursive, mais d'une certaine intuition ou, qu'on l'appelle comme on voudra, d'une certaine union de notre pensée avec la pensée divine et qui fait que nous saisissons en Dieu les vérités éternelles. Comment concilier ces deux affirmations en apparence contradictoires? Comment réunir en un seul courant ces deux formes de pensée divergentes et qui s'inspirent l'une, d'Aristote et l'autre de Platon et surtout de S. Augustin? C'est ici que la critique s'est trouvée le plus embarrassée. Nous ne croyons pas le problème insoluble, cependant, et S. Bonaventure va nous présenter lui-même le moyen de résoudre cette apparente contradiction.

Pour bien saisir sa pensée il faut partir de ce point que

nous n'atteignons pas en elle-même l'essence de Dieu. Si nous l'atteignions, nous saisirions en elle toute vérité par une intuition immédiate et la connaissance discursive n'aurait plus sa raison d'être : « Si la lumière éternelle était le fondement unique et total de notre connaissance, nous ne connaîtrions toutes choses que dans le Verbe ; il n'y aurait plus aucune différence entre la connaissance que l'on a dans le ciel et celle qui convient à la terre ; la connaissance que nous prenons des choses dans le Verbe et celle que nous procure l'observation de leur nature propre se confondraient et toute distinction disparaîtrait entre la connaissance acquise et la science infuse. (*Append.* 7).

Mais c'est précisément parce qu'il n'en est pas ainsi que nous devons recourir, pour expliquer la connaissance humaine, à un double facteur. La vérité éternelle se communique à nous de quelque manière ; mais, ici-bas, cette communication est nécessairement limitée, imparfaite et mélangée d'obscurité. C'est plutôt une connaissance générale, (*Append.* 8), on pourrait presque dire, si l'on ne craignait de forcer peut-être la pensée du saint Docteur, que la lumière de la vérité éternelle est la forme de la connaissance dans le sens où l'entendit plus tard Rosmini [1]. Une connaissance purement générale qui n'est la connaissance précise ni de ceci ni de cela, qu'est-ce donc, en définitive, sinon une forme de l'entendement? Mais ne prêtons pas à la théorie de S. Bonaventure plus de précision que lui-même ne lui en a donné. En tout cas, c'est une connaissance vide de tout contenu, au moins par rapport aux objets de l'expérience.

D'autre part, nous l'avons vu, l'activité de l'intellect agent ne nous procure point non plus la science complète,

1. On peut consulter sur ce point notre volume *Rosmini* (collection : *Les grands Philosophes*), Alcan, 1910, Ire partie, ch. II et III, p. 28, etc. D'ailleurs il ne s'ensuivrait pas du tout pour cela que la théorie de S. Bonaventure présente la parenté étroite que certains ont voulu lui trouver avec celle de Rosmini. Voir plus loin, p. 56, note 1 et p. 325, note 1.

la certitude absolue : que faut-il donc pour que l'esprit humain se repose enfin dans la certitude et la possession de la vérité ? il faut et il suffit que ces deux facteurs d'origine différente s'unissent, se complètent et s'achèvent réciproquement : ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio æterna... non quidem ut *sola* et in sua omnimoda claritate, sed cum *ratione creata.* » (*Quæst. disp.*, p. 62). S. Bonaventure dit encore : « La raison éternelle ne constitue pas, à elle seule, tout le fondement de notre connaissance, mais il faut qu'à cette raison s'ajoute la lumière créée des principes et des espèces des choses que l'on connaît, principes et espèces qui seuls sont capables de fournir de chaque objet une connaisance claire et nette [1] »; précisément parce qu'ils se présentent comme nettement déterminés [2].

On ne saurait exprimer en termes plus clairs le concours que doivent se prêter ici la connaissance discursive et l'intuition [3].

Mais, objecte-t-on à S. Bonaventure, « d'après Aristote et, par conséquent, d'après votre propre théorie de l'intellect agent empruntée tout entière au philosophe grec,

1. Rationes æternæ non sunt tota ratio cognoscendi, sed requiritur cum illis lumen creatum principiorum et similitudines rerum cognitarum, ex quibus propria ratio cognoscendi habetur respectu cujuslibet cogniti ». *Quæst. disp.* p. 67, resp. ad. 15.

2. *Ibid.*, p. 68, respond. ad. 19.

« Quia non ex se tota est anima imago (Dei), ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tanquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis æternæ, quandiu est in statu viæ, » si ce n'est pas une révélation spéciale. *Ibid.*, p. 65.

3. Il est curieux de retrouver la même pensée dans un fragment de Gulielmus à Zagario, *disciple de S. Bonaventure*, trouvé à la bibliothèque de l'Arsenal par le P. Marcellino a Civizza et publié dans son ouvrage *Il Breviloquium super libros Sent., di frate Gherardo da Prato.* Prato, Giachetti 1882. « Dico quod cognitio causatur et ab inferiori et a superiori, et a rebus exterioribus et etiam rationibus æternis. » On sait que S. Bonaventure emploie très fréquemment cette distinction d'une *ratio superior* et d'une *ratio inferior;* voir par exemple *Quæst. disput.* p. 65.

quel besoin y a-t-il de recourir à je ne sais quelle intuition de la vérité divine? Ne suffit-il pas de dire que l'action des deux intellects actif et passif se combine de manière à produire en nous toutes les connaissances même les plus hautes »?

Certes, répond le saint, je suis bien éloigné de déprécier la théorie de l'intellect agent, mais je prétends que cet intellect ne nous donne qu'une connaissance d'un ordre inférieur, et j'ajoute que cette connaissance d'ordre inférieur, non seulement n'exclut pas, mais implique une connaissance plus élevée, si l'on veut se reposer dans la certitude [1]. Les sens nous donnent bien une certaine certitude dans leur domaine propre, cela est incontestable, mais est-ce là la certitude que requiert la raison? Ne voit-on pas que les sens sont tout entiers absorbés dans l'objet qui les occupe [2], tandis que la raison est une puissance éminemment libre et indépendante de tel ou tel objet [3]? Mais, d'autre part, pour libre et indépendante que soit la raison, elle est impuissante, elle aussi, à nous donner à elle seule la certitude totale dont nous avons besoin, car, encore une fois, il n'y a de vraie certitude pour l'esprit humain que celle qui est un rayon réfléchi de la lumière éternelle.

Mais encore, pour que se produise un acte de connaissance, ne suffit-il pas qu'il y ait un objet, un sujet connaissant et un retour de ce sujet connaissant vers l'objet qui lui est présenté? Oui, cela suffit dans l'ordre de la connaissance discursive; mais la connaissance des vérités éternel-

1. Cf. *Quæst. disp.*, p. 66, ad. 7, 8, 9. « Quia possibile est quod anima secundum inferiorem portionem attingat quæ sunt infra, superiori nihilominus portione attingente quæ sunt supra. » cf. « Sicut in operibus creaturæ non excluditur cooperatio Creatoris, sic in ratione cognoscendi creata non excluditur ratio cognoscendi increata, sed potius includitur in eadem. » *Ibid.*, p. 66, ad. 3.

2. Certitudo sensus venit ex alligatione potentiae operantis per modum naturæ circa aliquid determinatæ. » *Ibid.*, p. 66, 67, ad. 10, 11, cf. *Sent.*, *I*, dist. III, p. I, q. I. Concl., ad. I.

3. « Potentia libera ad intelligendum omnia. » *Ibid.*

les et nécessaires requiert une autre condition, car ici le retour du sujet vers l'objet suppose chez celui-là un jugement d'ordre spécial ; et ce jugement requiert une règle et une règle qui soit éternelle et immuable [1].

Enfin, sous quelle forme concevons-nous l'action réciproque que se prêtent l'intuition et la connaissance discursive? S. Bonaventure ne semble pas s'être prononcé d'une manière décisive. Il n'est pas croyable, pourtant, qu'un esprit si avisé n'ait pas soupçonné au moins le nouveau problème qui se pose ici. Faut-il dire que notre esprit débute par l'intuition, qu'il obtient ainsi la connaissance des vérités éternelles, mais que cette connaissance reste vague, indistincte, imparfaite aussi longtemps que l'intellect, par son opération propre sur les données des sens, ne vient pas lui fournir une détermination et comme un corps? Faut-il comprendre, au contraire, que tout exercice de la pensée commence par les sens et l'activité discursive ; que cette activité suffit à nous faire connaître l'essence des êtres contingents et les principes démonstratifs qui en dépendent, et que l'intuition n'a pour but que d'élever l'esprit à la possession des vérités d'ordre nécessaire et éternel qui, s'ajoutant ensuite à la connaissance inférieure, la complètent et l'achèvent [2]? et, qu'on admette l'une ou l'autre de ces explications, comment nous représenterons-nous la fusion, dans

1. « Conversio in objectum includit judicium, judicium includit legem, et legem æternam. » *Ibid.*, p. 67, ad. 12.

2. Faut-il aller jusqu'à dire avec M. Desbuts (*De S. Bonaventure à Duns Scot*, dans *Annal. de phil. chrét.*, *1910*) que « sans l'expérience sensible notre idée du parfait ne se serait jamais manifestée. » (p. 136)? C'est peut être forcer un peu la pensée de S. Bonaventure et mettre la connaissance pure dans une dépendance trop étroite des données sensibles. Le même auteur dit encore p. 144 : « L'idée du parfait ou d'être n'est autre que la conscience que l'âme prend de la lumière et de la bonté divine qui agissent en nous. » Mais l'idée du parfait n'est-elle bien que cette conscience? et l'action divine cesserait-elle d'être réelle par le seul fait que l'âme n'en aurait pas conscience? Nous croyons bien que telle ne serait pas tout à fait la pensée de S. Bonaventure.

l'acte total de la connaissance, de ces deux éléments d'origine et de portée si diverses? En parcourant les écrits de S. Bonaventure on ne manquerait certainement pas de textes en faveur de chacune de ces deux interprétations. Cependant, autant qu'on peut en juger par l'esprit même de la doctrine, l'explication que nous proposons ici ne serait peut-être pas dénuée de tout fondement. Il est inutile de chercher un ordre de priorité de l'intuition sur la connaissance discursive ou de celle-ci sur celle-là : en fait les deux opérations sont simultanées : l'intellect actif est à la fois illuminé par la vérité éternelle et sollicité par les objets de l'expérience; c'est le même sujet qui connaît les vérités contingentes et les vérités absolues, c'est en lui que se fait l'union des deux éléments qui concourent ainsi simultanément à l'acte de la connaissance, sans qu'il y ait lieu de rechercher une priorité chronologique ou seulement logique de l'un sur l'autre.

Et ne serait-ce pas là le sens de cette division à laquelle S. Bonaventure attache tant d'importance, et qui distingue dans la raison une partie supérieure et une partie inférieure? *Portio superior, portio inferior :* parties distinctes, oui, mais groupées en l'unité d'un même sujet connaissant? et ainsi, de même que l'intellect possible et l'intellect agent ne doivent être considérés que comme les deux modes d'une même puissance cognitive, la raison supérieure et la raison inférieure ne sont-elles aussi que les deux modes sous lesquels agit la raison de l'homme entendue dans toute sa plénitude.

Par la première nous connaissons les objets de l'expérience en eux-mêmes, (*in genere suo*), par la seconde nous voyons le rapport qu'ils entretiennent avec la raison éternelle (*in arte divina*), et ces deux connaissances réunies nous donnent, autant du moins qu'il est possible, la science et la certitude absolues. (Voir *Quæst. disp.*, p. 64. *Append.*, *9*).

Dans le *Commentaire,* S. Bonaventure se demande s'il n'y a en nous aucune connaissance innée, et les termes dans lesquels il résout ce problème paraissent corroborer

singulièrement l'interprétation que nous donnons ici de sa théorie. Il estime que nos connaissances sont à la fois innées et acquises; acquises, puisqu'elles ne se forment en nous que lorsque l'esprit est mis en contact avec les objets ; innées, cependant, dans ce sens que la règle, d'après laquelle nous jugeons toutes choses, est une lumière éternelle infuse en l'âme dès le commencement. « Il est certain, d'une part, que la lumière, d'après laquelle nous connaissons, est innée à l'intellect et, d'autre part, que ce n'est que par les sens que nous nous formons les espèces des choses connues. » Et, plus bas dans le même article, il exprime d'une manière très précise cette action simultanée de l'intellect et de l'intuition, quand il dit que les principes premiers peuvent être considérés comme innés, parce que la lumière de la vérité, s'ajoutant aux espèces sensibles, engendre une certitude tout-à-fait immédiate. Ainsi, par exemple, l'idée du père et de la mère est évidemment acquise, et pour cette acquisition l'esprit n'a besoin d'aucune lumière de vérité; mais, dès que je suis en possession de cette idée des parents, je vois d'une vue immédiate et sans qu'aucune expérience particulière ait à intervenir ici, que c'est pour moi un devoir de les respecter.

« Par rapport à la lumière qui dirige l'entendement, nos connaissances sont innées; elles sont acquises par rapport aux espèces sensibles qui sont nécessaires pour connaître les objets »[1].

Ainsi, S. Bonaventure peut déclarer — de son point de vue — que la connaissance de l'intellect ne s'achève que par l'intuition des vérités éternelles[2]; que l'expérience

1. *Sent. II*, d. XXXIX, a. I, q. II, concl. Tout cet article mérite d'être lu attentivement, car la pensée de S. Bonaventure est ici particulièrement nette.

2. « [Certitudo] non est a ratione inferiori sine superiori » *Ibid.*, p. 60, 65. C'est dans ce sens, croyons-nous, qu'il faut entendre certaines déclarations de l'*Itinerarium* comme celle-ci : « Nisi igitur quid est ens per se sciatur, non potest plene sciri definitio alicujus particularis substantiæ. » cap. III.

Que l'idée d'être et d'être parfait doive occuper une place

sert d'excitation et comme de point d'appui à l'esprit pour s'élever jusqu'aux connaissances pures — les raisons éternelles — ou, en tout cas, pour les utiliser et leur donner en même temps un contenu plus riche et plus nettement déterminé, et qu'ainsi les deux formes de la connaissance, l'intuition et le discours, considérées séparément, sont insuffisantes à engendrer la connaissance totale, que c'est uni-

toute privilégiée dans la théorie de S. Bonaventure comme le soutient Marius Couailhac (*Doctrina de Idæis divi Thomæ divique Bonaventuræ conciliatrix*, Parisiis, Lecoffre, 1897, p. 20, 22, 24.) et comme l'ont prétendu les défenseurs du système de Rosmini (voir entre vingt autres BURONI, *Dell 'essere e del conoscere, Studii su Parmenide, Platone, Rosmini.* Torino, Paravia 1878, p. 31, et surtout du même auteur (*Nozioni di Ontologia* Torino, 1878.) cela ne paraît pas du tout évident. D'abord les expressions de l'*Itinerarium,* qui semblent donner à l'idée d'être une place à part, ont disparu dans la *Quæstio Disputata* qui traite pourtant le problème *ex professo* et, de plus, doit être postérieure à l'*Itinerarium* que S. Bonaventure écrivit en 1259, (voir *Itinerarium,* prolog. Le Saint déclare qu'il a écrit ce traité *circa Beati ipsius* (*Francisci*) *transitum anno trigesimo tertio*. S. François est mort le 4 octobre 1226. S. Bonaventure n'avait donc que 38 ans quand il composa l'*Itinerarium.*) De plus, même dans l'*Itinerarium,* si S. Bonaventure parle en particulier de l'idée d'être, c'est que cette idée, étant la plus générique, renferme en elle-même toutes les autres, mais nulle part, semble-t-il, il ne lui attribue un rôle spécial dans la formation et le développement de la connaissance. Bien que la théorie de S. Thomas soit assez différente de celle de S. Bonaventure, l'auteur de la *Somme* cependant avait dit de la même manière : « Ens est prima conceptio intellectus ». *Comment. in Analyt.* t. I. S. « Ens est proprium objectum intellectus et sic est primum intelligibile. » *Sum.* I, q. V, art. II, ad. concl. Enfin, dans la plupart des endroits où il parle de l'être, le contexte indique très clairement que S. Bonaventure désigne tout simplement l'être subsistant et très réel qui est Dieu. Tel n'est pas l'avis des Commentateurs de Quaracchi (*Scholion ad. Itinerarium mentis ad. Deum,* p. 315, b. tom. V.) Mais ils nous ont paru ici peut-être un peu trop occupés à défendre une thèse. S. Bonaventure distingue nettement deux sortes d'êtres : l'être *a se* et l'être *ab alio* (*Hexaem.* coll. I, p. 331ª tom. V); et tous les caractères qu'il attribue à l'être très pur et très réel le rattachent sans l'ombre d'un doute à l'être *a se.*

quement par leur union que nous connaissons les objets, comme ils sont à la fois en Dieu et en eux-mêmes. Mais, comme l'essence divine nous est ici-bas irrémédiablement cachée, c'est en vain que nous prétendrions atteindre dès maintenant à toute l'intégrité et à toute la pureté de la divine lumière[1]; c'est elle, sans doute, qui nous est présente, elle-même et non point quelque vague reflet; mais en se communiquant à nous, la lumière immense se rétrécit pour s'adapter à la petitesse du foyer qui la reçoit :

« In se stessa è sole, partecipata è luce. »

Malgré tout, il subsiste une certaine indécision dans la pensée de S. Bonaventure. Ne nous en étonnons pas : cela tient moins à une lacune dans sa théorie qu'à l'obscurité inhérente à ces sortes de problèmes.

L'illumination de nos intelligences par la Vérité éternelle est certainement une théorie bien séduisante; elle ouvre devant l'esprit les plus vastes horizons de la pensée; elle offre aussi au cœur qui cherche Dieu, une source de joies intimes et profondes; elle élève, autant qu'il est possible, la dignité de la raison créée en la faisant participer de quelque manière à la Raison éternelle elle-même; et l'histoire de la philosophie nous montre que les aigles de la pensée ont tous tourné leur regard vers le Soleil intelligible. Mais la grande difficulté est de préciser le mode de cette participation et d'éviter l'excès de ceux qui prétendent atteindre ici-bas l'essence même du Dieu très Haut.

Plus d'un, sans doute, est venu se briser contre cet écueil : mais aussi pourquoi s'engager dans une entreprise si téméraire et vouloir sonder les mystères de l'action divine ? Disons que notre raison est un rayon de la lumière éternelle, que Dieu nous éclaire en nous donnant une intelligence capable d'atteindre le vrai et de se reposer dans la pos-

1. « Sed quia in statu viæ (anima) non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas (rationes æternas) clare et plene et distincte. » *Ibid.*

session de la certitude ; disons que Dieu nous a créés à sa ressemblance et qu'il a préparé à nos intelligences le pain de vérité qui est à Lui-même sa nourriture éternelle ; disons enfin que l'âme, assise à cette table où elle se nourrit de la contemplation des choses vraies, des choses bonnes et des choses belles, se délecte, dès ici-bas, dans un ravissant avant-goût des pures jouissances de l'au-delà : Mais n'allons pas plus loin : conscients de la faiblesse humaine, ne prétendons point regarder en face le soleil ; jouissons du don divin, sans chercher ici-bas à en pénétrer le mystère.

L'homme n'est pas seulement une intelligence destinée à contempler la vérité, il est aussi une volonté, et une volonté capable de travailler à la réalisation du bien : il est une volonté libre.

S. Bonaventure étudie avec beaucoup de soin cette faculté de l'âme humaine et il en précise nettement le caractère.

D'abord, la volonté est une faculté qui se déploie dans la lumière ; elle relève donc de la raison en dehors de laquelle il n'y a que la lutte des instincts et l'impétuosité aveugle des désirs. Elle est libre, précisément parce qu'elle est capable de se mettre au-dessus des appétits qui se combattent dans la partie sensible de notre être ; et elle n'est capable de les dominer, que parce qu'elle a le pouvoir de juger sainement de la valeur respective des biens qui sollicitent son adhésion. Et, comme la raison, la volonté libre est une faculté indéterminée, c'est-à-dire une faculté que n'entraine point la forme actuelle de tel ou tel objet, et qui est capable de se porter indistinctement vers tout ce qui est désirable : *non est arctata ad aliquid genus appetibilis, sed nata est omnia appetibilia appetere et omnia fugibilia respuere.* Contrairement aux simples instincts, elle est libre à l'égard de l'objet qui la sollicite ; elle est libre aussi en elle-même, dans son acte propre ; et non seulement par rapport aux actions extérieures, comme, par exemple, le mouvement, qu'elle imprime aux membres ou qu'elle réprime, mais, si l'on peut dire, elle est libre aussi à l'égard d'elle-même, dans

ce sens qu'elle est capable de se faire violence, d'aimer ce qu'elle détestait, de rejeter ce qu'elle aimait, de rechercher ce qui l'attriste et de fuir ce qui la charme, et tout cela uniquement en vertu de l'empire qu'elle a sur elle-même, et de la vue nette et distincte que l'esprit se fait de la valeur des choses.

Liberté et raison sont deux termes qui s'appellent et s'expliquent l'un par l'autre : l'animal privé des clartés de la raison ne fait aucune distinction entre les différents biens, livré tout entier aux instincts de la vie sensible il se précipite en aveugle et en esclave vers ce qui sollicite son appétit. (*Sent. II*, d. XXV, p. I, a, I, q. I.).

Le libre arbitre entretient des relations très étroites avec la raison et la volonté, si étroites même qu'en dehors de ces deux puissances il ne se comprend plus et perd toute réalité. Ce n'est pas à dire pourtant qu'il se confonde avec elles, car en lui-même il implique quelque chose de plus que la raison et la volonté ; il se présente surtout comme une puissance active (*in ratione moventis*), tandis que ces deux facultés sont plus particulièrement passives par rapport à l'objet qui les affecte (*in ratione moti*) ; le libre arbitre commande, la raison et la volonté sont plus dans leur rôle en obéissant. Cependant, malgré ces différences, le libre arbitre n'est pas, non plus, une faculté distincte des deux autres. La double division de nos états intérieurs en états intellectuels et en états effectifs embrasse toute les manifestations de la vie de la conscience et il n'y a aucune nécessité de proposer ici une troisième faculté. (*Append 1 0*).

Le libre arbitre ne constitue une puissance à part qu'au point de vue logique[1] ; en réalité il n'est qu'une qualité (*habitus*). On doit le considérer comme une opération mixte où la raison et la volonté s'unissent pour se porter vers le bien que l'une approuve et que l'autre recherche, (*Ibid.*, a. I, q. III et IV.) de sorte que la meilleure définition qu'on puisse

1. « Non dico potentiam aliam secundum rem, sed solum secundum rationem. » *Ibid.*

en donner, c'est de l'appeler : *la faculté ou la possession* (*facultas dominium*) *de la raison et de la volonté*, exprimant ainsi que par lui ces puissances, d'une part, se possèdent elles-mêmes pleinement et s'établissent dans l'indépendance à l'égard des objets (*in respectu ad objectum*) et, d'autre part, sont toujours prêtes (*in respectu ad actum*) à agir avec facilité (*facultas facilis*), sans se laisser enchaîner par quoi que ce soit. (*Append. 11*). *Liberum arbitrum est consensus rationis et voluntatis.*

Bien qu'il soit une mise en commun de la raison et de la volonté, le libre arbitre n'entretient pas cependant tout-à-fait les mêmes rapports avec ces deux facultés. Il a dans la raison son principe (*in ratione inchoatur*), car nous ne pouvons aimer que ce que nous connaissons; et, par conséquent, tout mouvement de l'appétit et de la volonté doit être nécessairement précédé d'une connaissance. Mais c'est dans la volonté qu'il trouve son achèvement et toute son efficacité (*consummatur in voluntate*), car, quelles que soient les considérations que présente la raison, aucune action ne s'ensuit si la volonté ne met en branle son activité propre : *et ideo ad hoc quod motus fiat, præit cognitio disponens et subsequitur voluntas perficiens* ». (D. XXV, p. I, a. I, q. VI, concl.).

D'ailleurs, il est tout naturel que le libre arbitre ait un rapport plus immédiat avec la volonté ; si on l'appelle libre, n'est-ce pas précisément parce qu'il est soustrait par sa nature même à toute espèce de contrainte? or en cela il ressemble bien plus à la volonté qu'à l'intelligence, car on sait qu'à l'égard d'une foule de choses, la raison est passive et, par conséquent, les subit [1].

De plus, le libre arbitre se rattache en nous au pouvoir de commander et ce pouvoir relève plus de la volonté que de la raison ; c'est du libre arbître que naissent le mérite et le démérite et ces qualités de nos actions dépendent prin-

1. « In multis enim contingit rationem cogi, non sic voluntatem. » *Ibid.*, fund. 1.

cipalement de la volonté. Le libre arbître est donc un acte de la volonté éclairée par la raison. (*Append. 12*).

Pour déterminer l'objet du libre arbitre, il faut distinguer en lui la liberté et la délibération. A ce dernier point de vue, seules les choses contingentes tombent sous les prises du libre arbitre, car il n'y a pas lieu de délibérer sur ce qui doit se produire nécessairement : *nullus deliberat de necessario et impossibili*. Mais sous le rapport de la liberté, tout, même les choses qui dépendent le moins de notre volonté, peuvent devenir l'objet du libre arbître, car, pour que l'homme reste libre devant une action ou un événement, il n'est pas nécessaire qu'il en ait été lui-même la cause ou qu'il ait le pouvoir de produire l'action contraire, il suffit qu'il y acquiesce intérieurement, qu'il y consente, qu'il veuille librement ce qui lui est imposé nécessairement.

Bien plus, l'acte même par lequel on veut peut très bien, et sans que l'essence du libre arbitre en soit le moins du monde atteinte, être lui-même nécessaire : il est nécessaire dans sa condition, mais il reste libre, cependant, par l'adhésion intérieure que nous apportons. Ainsi Dieu s'aime nécessairement lui-même, et cet amour est pourtant éminemment libre; ainsi encore, l'élan qui porte les bienheureux fixés dans la gloire, à s'attacher invinciblement à Dieu et au bien, est irrésistible, fatal, et, par conséquent, nécessaire, et cet élan vers Dieu pourtant, et cet amour du bien restent libres, parce que l'âme s'y porte toute entière elle-même et qu'elle consent librement et adhère avec transport à ce que sa condition et sa nature lui imposent nécessairement : elle veut le bien nécessairement, mais elle est contente de vouloir, elle veut vouloir, elle veut librement ce vouloir qui est nécessaire. (*Ibid.*, p. II, a. I, q. II, concl.).

C'est que, considéré en lui-même, le libre arbitre est essentiellement la faculté de vouloir le bien et l'ordre et c'est ainsi qu'il se trouve à son plus haut degré de développement et d'efficacité en Dieu et dans les créatures glorifiées : et s'il conserve quelque rapport avec le mal, c'est pour le détester et le fuir. La possibilité de pécher, en effet, n'est

point un privilège, elle ne manifeste que de la faiblesse et de l'impuissance; cette triste possibilité n'existe donc point en Dieu en qui se trouve pourtant la perfection même de la liberté. Cela est si vrai que, même ici-bas, quand l'homme se laisse entraîner vers le mal, qu'est-ce donc qu'il recherche encore dans le mal? est-ce le mal pour lui-même? évidemment non; il veut un bien, ce que l'aveuglement de la passion lui fait prendre pour un bien. Il se trompe, sans doute, il ne s'attache qu'à l'ombre du bien et se laisse séduire par de vains fantômes, mais, en définitive, ce qui sollicite son libre arbitre et le met en éveil, c'est encore la recherche du bien ; et s'il se laisse séduire, c'est que son libre arbitre fléchit, qu'il n'est plus lui-même et ce qu'il devait être essentiellement; la volonté mauvaise du pécheur vient d'une faiblesse, d'une diminution, d'une impuissance du libre arbitre : *quia deficiens exit in actum deformatum et ita in malum.* (*Ibid.*, p. II, a. I, q. III.).

Si l'on considère les limites du libre abitre, il faut tenir qu'aucune violence extérieure n'est capable de le supprimer ou même de le diminuer, et précisément parce qu'il est une puissance intérieure qui se possède pleinement elle-même. (*Sent. I*, d. XXV, p. II, a. I, q. IV.). Dieu ne saurait, non plus, faire violence à la liberté de l'homme, car, ayant donné à sa créature le libre arbitre, s'il le lui laissait tout en lui enlevant la liberté il ferait quelque chose d'absurde et de contradictoire. Mais Dieu peut très bien enlever à l'homme l'usage de cette puissance, il peut supprimer sa liberté et lui imposer avec une efficacité souveraine ses volontés, car ceci ne présente rien de contradictoire et, par conséquent, n'oppose aucune difficulté à la toute-puissance divine. (*Ibid.*, q. V.).

En raison de l'union intime qui existe entre le corps et l'âme, l'usage de la liberté chez l'homme est loin d'être parfait et subit le contre-coup de toutes les influences extérieures. Le sommeil, la folie, l'ivresse le suppriment; la fatigue de l'intelligence, les surprises de l'imagination, la faiblesse même des nerfs, le diminuent plus ou moins con-

sidérablement, et en l'homme, la faculté la plus haute, la plus excellente et la plus délicate, la raison, elle celle aussi qui ressent le plus vite et le plus facilement les contre-coups de toutes les lésions organiques. Le libre arbitre, qui se rattache immédiatement à cette faculté, est aussi de toutes les formes de la vie consciente, celle qui subit le plus les conséquences de l'union de l'âme avec son corps. (*Ibid.*, q. VI, concl., op. 4.).

Enfin la règle du libre arbitre et le fondement même de toute la morale, c'est la conformité de la volonté de l'homme avec la volonté du Créateur.

La volonté divine, en effet, étant la norme de toute justice et la justice elle-même, plus notre volonté se rapproche de cette souveraine rectitude et plus elle devient droite elle-même et sainte, car cette faculté se trouve ici dans les mêmes conditions que l'entendement : Dieu constitue la règle des volontés, comme il est la lumière des intelligences. (*Sent. I.* d. XLVIII, a. I, q. II, fund. 1. 2.).

Cette conformité doit embrasser les dispositions intérieures (*quoad volitum*) et les actes extérieurs (*quoad actum*), de sorte que l'homme doit, pour être juste, vouloir ce que Dieu veut et le vouloir pour les mêmes raisons, c'est-à-dire par l'effet d'un amour très pur du bien. Cette conformité est l'essence même de la sainteté et de la justice. (*Ibid.*, concl.). C'est qu'en effet, elle naît de la charité parfaite et en est le plus beau témoignage : elle est l'acte d'obéissance le plus complet et renferme ainsi en elle-même l'essentiel de ce que la créature raisonnable doit à son Créateur. (*Ibid.*, a. II, q. I, fund.).

Quant à l'étendue de cette conformité, il suffit de vouloir ce que Dieu veut que nous voulions et de rejeter ce qu'il nous commande de rejeter et de la manière dont il le veut. Il est des choses que Dieu veut d'une manière absolue, comme, par exemple, les bienfaits qu'il répand sur ses créatures et nous devons, autant qu'il est en nous, y conformer aussi absolument notre volonté. Il est d'autres choses qu'il veut à la fois d'une manière absolue et d'une manière rela-

tive, comme lorsqu'il envoie des châtiments : Il ne les veut pas pour eux-mêmes, mais il se propose la conversion du pécheur et le rétablissement de l'ordre violé, et cela il le veut d'une manière inconditionnée : ici, pour conformer notre volonté à celle de Dieu, nous devons vouloir ce qu'il veut absolument, par exemple la conversion des pécheurs ; quant à ce qu'il veut d'une manière relative, comme les châtiments qu'il leur envoie, nous pouvons, tout en nous y soumettant, désirer le contraire et le prier de détourner de nous les fléaux de sa justice.

Enfin, dans l'ordre de la sanctification et du salut, il est certaines choses dont Dieu commande absolument la pratique ou l'abstention, nous devons y soumettre notre volonté d'une manière absolue ; il en est d'autres qu'il se contente de conseiller sans imposer aucune obligation, et alors nous restons libres de les suivre ou de les négliger. (*Ibid.*, d. XLVIII, a. II, q. II, concl.).

La plus haute manifestation de l'intelligence et de la volonté, l'acte par lequel ces deux facultés arrivent à leur complet développement et assurent à l'homme tout entier la réalisation de sa fin, c'est la foi.

La foi est une vertu par laquelle l'âme croit des vérités dont elle n'aperçoit point l'évidence ; (*Sent. III,* d. XXIII, Expositio textus, dub. I.) la foi tient donc une situation intermédiaire entre l'opinion et la science ; elle est au-dessus de la première et au-dessous de la seconde, non point, sans doute, qu'elle ne comporte pas de certitude, mais parce que la certitude des choses de la foi est d'un autre genre et n'est pas immédiate comme celle de la science.

On objecte que ce qui appartient au domaine de la croyance est situé en dehors des prises de la raison : cela est vrai, si l'on veut parler de la raison en tant que source des connaissances évidentes, mais la raison élevée, grandie par la foi, illuminée par les dons d'intelligence et de sagesse que répand dans les âmes l'Esprit-Saint, s'élève à la possession de ces vérités supérieures. La foi fait qu'on donne son

assentiment ; les dons d'intelligence et de science aident à comprendre ce que la foi fait croire. (*Sent. I.* Proœm., quest. II, concl., resp. 5.).

La foi n'est pas déraisonnable, cependant, et par un certain biais elle n'est encore, en définitive, qu'un usage légitime de la raison. Je ne vois pas l'évidence des vérités que je crois, je ne les crois que parce que Dieu ou l'Eglise me les présente et me demande de leur donner mon acquiescement; mais je vois avec évidence qu'il est raisonnable de croire à Dieu et à l'Eglise, et ainsi, en se renonçant elle-même pour se captiver sous le joug de la foi, ma raison s'affirme et ne manifeste jamais mieux son autorité. (*Append. 13*).

C'est là, d'ailleurs, la seule manière de justifier convenablement la foi : montrer qu'il n'est pas déraisonnable de croire sur le simple témoignagne de quelqu'un en qui nous pouvons nous fier. Car en dehors de là, comment la légitimer ? à vrai dire la foi prouve, mais elle ne se prouve pas. Il y a ici une sorte de cercle vicieux logique que seule la vie est capable de résoudre. « Ce que l'on croit par la foi, on le croit en s'appuyant sur une autorité, mais cette autorité elle-même n'a d'efficacité pour convaincre que celle que lui confère l'adhésion de celui qui croit, et ainsi toute la force de l'argumentation repose, en définitive, sur la foi elle-même. Quelqu'un veut savoir par exemple si les corps doivent ressusciter. On lui répond par l'affirmative en s'appuyant sur le témoignage des Saints Livres et des prophètes. Mais qu'il pousse plus avant et qu'il demande : « qu'est-ce qui nous garantit que ces Pères et ces Prophètes ne se sont point trompés? »

On répondra que les auteurs des Saints Livres et ces prophètes furent des hommes tout remplis de l'Esprit-Saint, qui furent certains des choses qu'ils ont affirmées par la foi que Dieu leur donna : mais nous, qui croyons à la certitude intérieure qu'avaient ces hommes de Dieu, n'est-ce pas par la foi que nous y croyons » [1] ? Et c'est pré-

1. *Sent., III*, d. XXIII, a. I, q. I. Exposit., text, dub. V.

cisément parce que toute l'autorité des Ecritures repose finalement sur un acte de foi que nos Saints Livres ont pour nous une certitude qui dépasse celle de la simple raison [1]. Il faut donc dire que la foi est avant tout une vertu surnaturelle ; qu'elle n'est point le produit des raisonnements humains, mais un don gratuit de l'Esprit qui fait sa demeure dans l'âme du juste. Et voilà pourquoi l'Apôtre déclare que la foi est une preuve : *argumentum*.

Mais, si la foi ne s'appuie sur la raison que d'une manière toute indirecte, ce n'est pas à dire, cependant, qu'elle doive mépriser les lumières ou les secours naturels que la raison peut lui offrir : « comme il s'en trouve beaucoup, en effet, qui attaquent notre foi et lui demandent de se justifier, il est utile et opportun que nous cherchions à l'entourer de raisons et que nous l'exposions avec tout l'appareil de la science et de la critique » [2]. De plus, il n'y a pas de vérités si hautes qui ne puissent recevoir quelqu'éclaircissement de la raison ; la raison, en tout cas, peut manifester les convenances cachées (*rationes latentes*) des objets de la foi et ce travail de recherche est des plus utiles.

Il en est, d'ailleurs, des vérités de la foi comme de celles des sciences humaines : tout peut être attaqué par la raison, donc tout aussi peut recevoir de la raison de nouvelles confirmations et des preuves.

La raison vient au secours de la foi, d'abord, en la défendant contre les attaques de ses ennemis, en manifestant la faiblesse de leurs arguments et la mauvaise foi de leurs récriminations.

« Ipsum enim quod creditur probatur per auctoritatem ; auctoritas autem nullius est efficaciæ in probando, nisi per fidem, et ita tota firmitas argumenti ad fidem redit. »

1. *Sent.*, *I*, procem. q. II, concl : Certitudo rationis recurrit ad auctoritatem sacræ Scripturæ quæ excedit omnem certitudinem rationis.

2. *Sent.*, *I*, procem. q. II, concl. « Cum ergo multi sint qui fidem nostram impugnant, utique rationem de ea poscunt, utile et congruum videtur per rationes eam astruere et modo inquisitorio et ratiocinando procedere. »

En second lieu, elle fortifie la foi dans le cœur de ceux qui sont faibles et qui doutent, en leur présentant toutes les probabilités qui viennent soutenir leur croyance, car si les âmes faibles voyaient, d'une part, que leur foi manque, au point de vue de la raison, de toute apparence de vérité, et que, d'autre part, toute la raison semble se trouver du côté des adversaires, il n'en est pas une qui resterait fidèle.

La raison enfin aide la foi chez les parfaits en ajoutant à leur bonheur intérieur la joie si grande qu'il y a à comprendre ce que l'on croit, d'où cette belle parole de S. Bernard : « Nous n'avons jamais plus de plaisir à comprendre que lorsque nous comprenons ce que nous croyons déjà par la foi ; *nihil libentius intelligimus quam quod jam fide credimus* » [1].

Cette recherche des raisons purement humaines n'enlève absolument rien au mérite de la foi, car celui qui a la foi croit, non point précisément à cause de ces raisons ; dans ce cas, en effet, il n'aurait aucun mérite, puisque son assentiment ne serait plus libre et que l'évidence de la raison ferait violence à son esprit, non : il croit à cause de la parole de Dieu : voilà tout le fondement de sa foi, mais il est heureux de voir la parole divine confirmée, éclairée et défendue par la lumière de la sagesse humaine : *quando fides non assentit propter rationem, sed propter amorem ejus cui assentit, desiderat habere rationes ; tunc non evacuat ratio humana meritum, sed auget solatium* [2].

S'il est une question particulièrement controversée parmi les théologiens, c'est bien celle du rapport de l'intelligence et de la volonté dans l'acte de foi. Il est de la définition de l'acte de foi — *Credere est cum assensu cogitare* [3], — qu'il relève d'un acquiescement de la volonté.

1. *Ibid.*, concl., resp., 1. Miro enim modo anima delectatur, in intelligendo quod perfecta fide credit. Bernard. De Consid., lib. V, post initium.

2. *Ibid.*, concl., 6.

3. S. Augustin. De Prædestinat. Sanct., cap. II, n° 5. C'est la

Il est de sa définition également qu'il est une vue de l'esprit et qu'il relève, par conséquent, de l'activité intellectuelle. Mais comment la liberté, par conséquent, le mérite, peuvent-ils ici se concilier avec l'élément purement intellectuel que comporte l'acte de foi? Faut-il dire que l'esprit est libre de croire ou de ne pas croire, qu'il conserve sa liberté d'affirmer ou de nier en face de la vérité qui lui est présente? Ce serait absurde. Et si l'esprit affirme ou nie nécessairement, comment son adhésion peut-elle rester libre?

S. Bonaventure expose d'abord brièvement les opinions qui avaient cours à son époque. Les uns, dit-il, attribuent uniquement la foi à l'entendement, à la raison théorique, (*intellectus speculativus secundum quod est speculativus*) puisque l'objet de la foi n'est autre que la vérité et que le vrai est l'aliment naturel de l'intelligence (*Intellectus speculativus tendit in verum sub ratione veri*). Si l'on croit, ce n'est point parce que les dogmes sont utiles, — on dirait aujourd'hui parce qu'ils ont une valeur pragmatique — c'est parce qu'ils se présentent comme vrais (*fides facit intellectum credere articulos non quia bonos, sed quia veros*). C'est là une première opinion.

D'autres rattachent la foi à la raison pratique (*intellectus extensus; intellectus speculativus extensione fit practicus*), c'est-à-dire à la raison unie à l'action et, par conséquent, à la volonté, en dehors de laquelle l'action ne se comprend pas. (*Fides simpliciter dicta quæ facit hominem credere Deo in his quæ non videt est in ipso intellectu, in quanto inclinatur ab ipsa voluntate,* NON ENIM CREDERET NISI VELLET.

Il s'en trouve enfin qui cherchent à tenir le milieu entre ces deux positions extrêmes et qui rattachent l'acte de foi partie à la volonté, partie à la raison théorique: à la volonté, puisqu'il est essentiellement un acte méritoire; à

définition qu'acceptent S. Thomas (De veritate q. XIV, a. I,) et S. Bonaventure (*Sent.*, *III*, d. XXIII, a. I, q. II, fund., I.)

l'intelligence, puisqu'aussi essentiellement il est intellectuel et constitue une connaissance.

C'est, par exemple, l'attitude que prend Hugues de S. Victor dans son traité *De Sacramentis* (Lib. I, p. x, c. III.) : « *Duo sunt in quibus fides consistit ; cognitio videlicet et affectio. In affectu quidem substantia fidei reperitur, in cognitione vero materia* ».

Ces différentes opinions, poursuit le Saint, s'appuyent toutes sur des raisons sérieuses et présentent un élément de vérité. C'est en les conciliant que nous trouverons la solution du problème que soulève l'acte de foi. En premier lieu, il est incontestable que la foi est une vertu ; elle est donc méritoire, et, comme telle, il faut dire qu'elle est essentiellement libre : on croit parce qu'on veut croire.

Il n'est pas moins incontestable que la foi relève de l'intelligence, car celui qui croit se trouve dans un état intellectuel spécial, il sait ce qu'il croit, son esprit ne porte pas sur le vide, mais se repose, au contraire, sur un objet de connaissance.

Comment maintenant la foi qui est une vertu, une disposition nettement déterminée, peut-elle simultanément affecter la volonté et l'entendement et relever de ces deux facultés ? N'y a-t-il pas là quelque chose de contraire à la nature même de ces puissances de l'âme ? Non, répond S. Bonaventure et, pour le comprendre, il faut se reporter à la théorie de la volonté qu'il a donnée plus haut.

Considéré en lui-même et dans son essence, le libre arbitre n'est pas une faculté distincte de la raison et de la volonté, il les embrasse, au contraire, les enveloppe, les unit et les achève. Il n'y a donc absolument aucune difficulté à ce que la foi, qui relève immédiatement du libre arbitre, participe tout ensemble de l'entendement et de la volonté. Et ainsi les deux premières opinions contiennent chacune une partie de la vérité. Hugues de S. Victor n'a pas complètement tort non plus, car une disposition (*habitus*) tout à fait simple peut très bien dans l'âme relever de deux facultés, selon que l'on distingue l'acte matériel ou l'acte formel de

cette disposition. Et ce qui rend possible cette attribution d'un seul acte à plusieurs facultés, c'est l'unité essentielle du sujet humain.

Si la foi et le libre arbitre peuvent se rattacher simultanément à l'entendement et à la volonté, c'est que ces deux facultés ne sont point radicalement séparées, elles ont un lien commun ; leurs racines se rejoignent et s'unissent dans un même sujet, et l'unité de ce sujet fait l'unité foncière des actes et des états par lesquels se manifeste la vie de l'esprit [1]. Et ainsi est dissipée l'apparente contradiction que semblait impliquer l'acte de foi : on croit parce qu'on voit qu'il faut croire, et c'est la part de l'intellectualisme ; mais on voit qu'il faut croire parce qu'on consent à le voir, qu'on veut le voir, et voilà le domaine du libre arbitre et, si l'on peut dire, la part du pragmatisme.

Enfin, si l'esprit humain s'élève dans la mesure où il se rapproche de Dieu, et si la lumière éternelle, qui se communique dès ici-bas à l'intelligence de l'homme, est en lui le dernier fondement de la science et de la certitude, il n'y a pas de doute que les vérités de la foi soient de toutes les plus certaines, puisque c'est en elles surtout que se réfléchissent les clartés de la lumière éternelle, et c'est par elles que l'esprit humain se rapproche le plus de l'intelligence incréée.

La supériorité de la foi sur la raison, la faiblesse de la raison laissée à ses seules ressources, voilà des pensées particulièrement familières à S. Bonaventure et qui reviennent continuellement sous sa plume. C'est même pour cela que certains critiques ont cherché à rabaisser singulièrement la valeur philosophique de ses écrits et n'ont voulu voir en lui qu'un rêveur plus ou moins mystique, perdu dans les nuages du fantastique, et de l'irréel. Combien est inexacte, exagérée et, par conséquent, injuste cette appréciation, ceux qui ont étudié à fond la théorie de la connaissance du Saint le voient manifestement. Elle ne doit

1. *Sent.*, *III*, d. XXIII, a. I, q. III. Concl. Cette Conclusion est du plus haut intérêt et mérite d'être lue avec le plus grand soin.

pas trop nous étonner, cependant, car par tout un côté de son âme assez complexe, et même dans les questions d'ordre purement spéculatif, S. Bonaventure reste un mystique et ne fait pas difficulté de proclamer, comme nous l'avons vu, que même dans l'ordre purement naturel, la raison n'atteint la pleine vérité que par les lumières de la foi et qu'en dehors de ces lumières, il n'y a pour l'esprit aucune certitude absolue.

Mais ce n'est voir là qu'un aspect de la pensée du Saint; à côté du mystique il y a le philosophe, et ce philosophe est très intelligent et beaucoup plus pondéré que d'aucuns ne l'ont cru.

« Quand on compare la certitude de la foi avec celle que donne la science il y a lieu de distinguer. S'il s'agit de la science de vision, qui est réservée aux bienheureux dans le ciel, il est tout-à-fait évident que la foi est inférieure à la science.

Parle-t-on de la science humaine, telle qu'elle se rencontre chez l'homme voyageur, ici encore une distinction s'impose, selon que l'on considère la science et la foi appliquées toutes les deux à un même objet ou à des objets différents. Appliquées à un même objet, la certitude que donne la foi est supérieure à celle que fournit la science. Si un philosophe arrive par la raison et la science humaine à reconnaître quelqu'une des grandes vérités de la religion, comme, par exemple, l'existence de Dieu, la certitude qu'il en aura, n'égalera jamais celle que le fidèle a sur le même objet par la foi.

Appliquées à des objets différents, tantôt c'est la certitude de la foi, tantôt c'est celle de la science qui l'emporte. C'est qu'il y a deux sortes de certitudes, une certitude de spéculation et une certitude d'assentiment, la première affectant l'intelligence et la seconde, le cœur et la volonté. Sous le rapport de l'assentiment, la certitude de la foi l'emporte sur celle de la science; et la raison en est que la foi donne au fidèle plus d'attachement pour la vérité qu'il croit que la science n'en donne au savant pour les con-

naissances qu'il a acquises. N'a-t-on pas vu des fidèles repousser tous les arguments, rester insensibles aux plus belles promesses, et même subir tous les supplices plutôt que de renoncer, même de bouche, aux vérités que la foi leur présente, ce qu'ils n'auraient pas fait, s'ils n'avaient été profondément convaincus de la vérité, et si la foi ne leur avait fait un crime même d'un simple mensonge. Aussi trouverait-on insensé le géomètre qui consentirait à mourir pour défendre la conclusion d'un théorème. Le vrai fidèle, au contraire, en possession de la science complète des choses naturelles, préférerait perdre cette science toute entière plutôt que de renoncer à un seul article de sa foi ou de l'ignorer, tant il a d'attachement à la vérité qu'il croit.

Enfin, si l'on parle de la connaissance purement théorique (*certitudo speculationis*) il faut reconnaître que la certitude de la science peut l'emporter sur celle de la foi : car il y a dans certaines sciences des vérités tellement nécessaires et évidentes, que l'esprit humain se trouve dans une impossibilité absolue d'en douter ou d'y contredire même intérieurement, comme sont par exemple les premiers principes. Cette certitude dans la science est supérieure à celle de la foi, car la foi, étant libre, prête toujours le flanc à la critique, à l'objection et au doute » [1].

Le Saint et le penseur qui a écrit cette belle page n'était, certes, ni un rêveur ni un mystique perdu dans les nuages d'une métaphysique abstruse, et ce serait le méconnaître que de prêter à sa pensée la forme étroite que les incrédules sont trop prompts à attribuer à ce qui de près ou de loin se rattache à la vie de la foi.

1. *Sent.*, *III*, d. XXIII, a. I, q. IV, concl. Sur le rapport de la foi et de la raison on pourra lire aussi le petit traité *De reductione artium ad Theologiam*. (ed. Quaracchi tom. VI.)

CHAPITRE II

Dieu.

Dieu est connaissable. — Comment le connaissons-nous? — Les preuves traditionnelles. — L'expérience du Divin. — La présence de Dieu en nous. — Les attributs divins : l'Intelligence et la Volonté. — Dieu source de toute réalité ; l'acte créateur.

Après la solution que S. Bonaventure a apportée au problème de la connaissance, il est facile de prévoir comment, d'après lui, l'âme s'élève à l'affirmation de l'Etre suprême. Deux voies pour cela s'ouvrent devant elle, le raisonnement et l'intuition et ces deux procédés, en se prêtant un mutuel concours, s'éclairent et se complètent réciproquement.

Avant toute autre question, il s'agit de savoir si Dieu est connaissable et s'il n'y a pas quelque contradiction à ce qu'une créature finie et limitée puisse s'élever jusqu'à la conception de l'infini et de l'absolument parfait.

Que Dieu considéré en lui-même soit connaissable, cela ne fait aucun doute : étant en lui-même la lumière infinie, il est souverainement intelligible. Par rapport à nous aussi il est connaissable; c'est lui, Lumière infinie, qui donne à notre intelligence son couronnement ; il est le terme naturel des esprits créés, et même, s'il ne tenait qu'à Lui et s'il n'y avait pas de notre côté une extrême faiblesse de nos facultés, il serait infiniment connaissable pour la créature; aussi bien, la lumière de la gloire doit lever dans la vie future les obstacles qui tenaient à la faiblesse humaine, et alors nous aurons de Dieu une connaissance excellente et parfaite. (*Append. 14*).

Et, d'ailleurs, qu'est-ce qui empêcherait que nous puissions connaître Dieu? le manque de proportion entre le sujet connaissant et l'objet connu? Mais il existe assurément une certaine proportion entre Dieu et l'homme : il suffit de bien distinguer les deux modes sous lesquels peut se présenter la connaissance. Il y a une connaissance par compréhension, qui embrasse la totalité de son objet et qui suppose chez le sujet qui connaît autant d'étendue qu'il y en a dans l'objet. Dans ce sens on doit dire que l'esprit humain ne peut connaître Dieu, car, en effet, il n'y a aucune proportion entre le fini et l'infini, et celui-là est irrémédiablement impuissant à embrasser celui-ci. Mais il y a aussi une connaissance par simple appréhension, qui suppose chez le sujet une certaine aptitude naturelle à connaître l'objet, et ce genre de connaissance se trouve manifestement chez l'homme à l'égard de Dieu, puisque l'âme humaine a été créée à l'image de Dieu et que, de plus, sa puissance de connaître se porte indifféremment sur tout ce qui peut être connu [1].

D'ailleurs, il suffit de bien s'entendre sur la nature de l'infini divin. Un infini matériel ne saurait être contenu dans quelque chose de fini, par exemple un espace infini dans un espace fini, mais en Dieu, l'infini n'est point tel par composition, il est essentiellement simple et, par conséquent, partout où il est, il se trouve tout entier. (*Ibid.*, concl., ad. 3).

On objecte qu'il y a bien plus de distance de l'homme à Dieu que du sens à l'intelligence, et pourtant, celui-là reste toujours enfermé en lui-même, et n'atteint jamais l'intelligible : Si l'on se place au point de vue de l'être, il est certain qu'il y a plus de différence entre Dieu et l'homme qu'entre les sens et l'entendement; mais, si l'on parle de l'intelligibilité, cette différence est certainement moindre,

1. *Sent. I*, d. III, p. I, q. I, concl. ad. I : Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione veritatis rei cognitæ; cognitio vero comprehensionis in inclusionem totalitatis.

car les sens et l'entendement n'ont rien de commun, tandis que Dieu et l'âme sont tous les deux intelligents. (*Ibid.*, concl., ad. 2).

Ainsi, nous pouvons connaître Dieu. Ce n'est même pas assez dire : il faut ajouter que nous avons plus de facilité naturelle à connaître Dieu qu'à connaître les créatures : « On accomplit d'autant mieux un acte qu'il répond mieux à une aptitude naturelle; or l'entendement humain est ordonné par nature à connaître la souveraine lumière : cette lumière est donc ce qu'il y a pour lui de plus facilement connaissable. » (*Ibid.*, fund., 5).

A ceux qui lui objectent qu'il est impossible de connaître Dieu parce que, d'une part, il ne nous est pas donné d'atteindre directement l'essence divine et que, d'autre part, cette essenee n'est pas représentable par une idée abstraite, S. Bonaventure fait invariablement la même réponse : il y a une troisième voie par laquelle l'esprit humain peut s'élever à l'affirmation de l'Etre Suprême et c'est le raisonnement par la causalité : l'existence de ce monde exige une cause première (*relucet causa in effectu*); les perfections de ce monde révèlent les attributs divins (*sapientia artificis manifestatur in opere*). Et cette connaissance par les effets est ce qui répond le mieux à la nature des choses créées et à celle de Dieu; à la nature des choses créées, car toute créature élève naturellement l'esprit à l'idée du Créateur; à la nature de Dieu aussi, car, étant essentiellement spirituel et ne pouvant être connu de nous dans sa spiritualité, en se révélant par les choses créées il se sert, pour ainsi dire, d'une lumière matérielle qui lui permet de se manifester à l'homme. (*Sent. II*, d. III, p. I. q. II, concl.).

Dans le *Commentaire*, S. Bonaventure indique trois sortes de considérations qui doivent nous élever à la connaissance de Dieu : la vue des objets extérieurs, la contemplation du monde invisible de l'âme et enfin la relation qui existe naturellement entre l'âme et Dieu. (*Ibid.*, q. II, concl., ad. 4). Il reprend tout au long dans l'*Itinerarium* cette triple considération. (Cap. I).

« Pour arriver à la connaissance du premier principe, qui est essentiellement spirituel et éternel et au-dessus de nous, il nous faut passer à travers ce qui nous est un vestige, une trace de Dieu, c'est l'être corporel, extérieur et temporel. Ce passage est ce qu'on appelle être conduit dans la voie de Dieu; *ingredi in via Dei.*

Il nous faut ensuite entrer en notre âme qui est l'image du Seigneur, être éternel, spirituel, situé au dedans de nous-mêmes, et c'est là entrer dans la Vérité de Dieu : *ingredi in Veritatem Dei.*

Il faut enfin que, fixant notre regard sur le premier principe, nous dépassions toutes les choses créées pour nous élever vers l'Etre souverainement spirituel... et c'est là se réjouir dans la connaissance de Dieu et la crainte respectueuse de sa majesté : *lætari in Dei notitia et reverentia majestatis.* (*Itinerarium*, cap. I).

La manière dont le Saint utilise cette troisième considération la rapproche plutôt de la contemplation, il nous déclare lui-même qu'elle nous aide par la *mysticité* à sortir de nous-mêmes et à entrer dans les ravissements de la contemplation. Nous n'avons donc pas à nous en occuper ici.

C'est également à des préoccupations d'ordre mystique qu'il faut attribuer certaines recommandations qu'il adresse à ceux qui cherchent Dieu et qui, prises à la lettre, comme élément intégrant d'une théorie de la connaissance, seraient tout à fait étranges. « Celui qui veut s'élever à Dieu, dit-il dans l'*Itinerarium*, doit se mettre d'abord dans des dispositions morales de pureté, de recueillement et de désirs » (*Ibid.*) Jusque-là rien que de très juste ; mais dans la *Quæstio Disputata,* qui n'a pourtant qu'une portée purement philosophique, parlant de la vérité éternelle qui illumine les esprits et en dehors de laquelle il est impossible, nous l'avons vu, de rien savoir avec pleine certitude, il s'exprime ainsi : « Cette vérité très simple et immuable ne peut être aperçue que de ceux qui savent rentrer tout au fond d'eux-mêmes, dans ce sanctuaire de l'âme où règne le silence, où aucun pécheur ne pénètre et où sont admis

seulement ceux que tous leurs désirs portent vers l'éternité [1]. »

Il nous paraît tout à fait inadmissible que S. Bonaventure ait voulu faire de la connaissance naturelle l'apanage des cœurs purs et qu'il ait considéré la sainteté comme une condition indispensable pour l'acquisition de la certitude. Ici le mystique se confond avec le philosophe et même se substitue à lui : mais il n'est pas difficile à la critique, en s'inspirant d'ailleurs de l'esprit qui anime toute cette théorie, de distinguer ce qui doit être séparé et de sauvegarder la distinction qui existe entre la connaissance mystique et l'usage naturel de nos facultés intellectuelles.

S. Bonaventure n'entreprend pas de formuler les preuves de l'existence de Dieu comme on le faisait couramment dans les écoles; son exposition est moins didactique; elle est plutôt littéraire, et la plupart du temps, au lieu de présenter des conclusions de raisonnements rigoureusement conduits, elle se contente d'établir des analogies entre les choses créées et le Créateur. Il s'attache plus à montrer comment la nature nous rappelle sans cesse le Dieu Très Haut, en nous présentant partout des images et des vestiges de ses perfections, qu'à tirer du spectacle qu'elle offre à nos regards des arguments directs et positifs. Ces arguments pourtant sont au fond de sa pensée, on les retrouve partout [2]. Sous une autre forme, toutes les preuves tradi-

1. Quæst. disput., p. 69, ad. 23 : « Nam illa veritas simpliciter incommutabilis perspicue videri non potest nisi ab illis qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit, sed ille solus qui est summus amator æternitatis. »

2. Voir aussi *De mysterio Trinitatis*, q. I, a. I : Utrum Deum esse sit verum indubitabile? Voici toute la suite de l'argumentation de Saint Bonaventure : *a*) Omne verum omnibus impressum est verum indubitabile; *b*) Omne verum quod omnis creatura proclamat est verum indubitabile; *c*) Omne verum in se ipso certissimum et evidens est verum indubitabile.

La première proposition se prouve en montrant que l'idée de

tionnelles sont là, celles qui se tirent de la contingence du monde, de la nature du mouvement, de l'imperfection des créatures, de la finalité et, enfin, de la nature des idées. Le développement de ces preuves fait l'objet des trois premiers chapitres de l'*Itinerarium*[1]. Et le saint conclut : « Ainsi les choses du monde sensible sont un signe de ce qu'il y a d'invisible en Dieu, d'abord, parce que Dieu est le modèle, le principe et la fin de toute créature et que tout effet est un signe de sa cause, toute copie, un signe de son modèle, et toute voie, un chemin qui conduit à sa fin. » (*Itin.*, cap. II, sub fine). « Aussi, celui que n'illumine pas la splendeur si éclatante des choses créées est aveugle; celui que leur voix puissante n'éveille pas, est sourd; celui que tant d'œuvres admirables n'excitent pas à entonner un cantique de louange est muet, et il est un insensé, celui qui, à des signes si évidents, ne proclame pas le Principe Suprême[2]. »

Mais, si grandes que soient la certitude et la valeur de cette argumentation traditionnelle, S. Bonaventure ne veut pas que l'esprit s'y arrête et même il nous avoue qu'il a

la sagesse, le désir de la béatitude, de la paix, la haine du faux trouvent en Dieu seul leur explication.

La seconde proposition s'établit en montrant que la contingence, la relativité, la possibilité, le passage de la puissance à l'acte, la composition des êtres exigent la réalité d'un principe absolu, nécessaire, toujours en acte et simple. Mais le Saint ne donne ici aucun développement à sa pensée ; il récapitule et l'on a impression qu'il lui tarde d'arriver à des preuves plus solides. Cette partie de sa thèse n'est guère que la reproduction des arguments apportés dans la *Questio Disputata, de Scientia Christi*.

Enfin pour étayer la troisième proposition, il adopte entièrement l'argument ontologique.

1. Voir à la fin du volume.

2. *Itin.*, cap. I, sub fine : Qui igitur tantis rerum creatarum splendoribus non illustratur, cœcus est ; qui tantis clamoribus non evigilat, surdus est ; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est ; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit, stultus est. »

assez peu de confiance dans l'efficacité de ces preuves pour porter la conviction dans les âmes et les élever jusqu'à Dieu : sans doute, elles éveillent l'esprit, elles attirent son attention sur la cause première de toute les merveilles que présente le monde extérieur; elles sont une préparation à la croyance en Dieu ou encore une confirmation pour ceux qui croient déjà ; par elles-mêmes, elles ne donnent point la certitude touchant l'existence du principe premier et n'arrachent point à la vérité les derniers voiles derrière lesquels elle se dérobe à nos faibles regards [1].

D'ailleurs, ce n'est que parce que l'esprit se trouve déjà en possession de l'idée de Dieu qu'il trouve dans la nature des preuves de l'existence de la cause première; car ce n'est point par elle-même qu'une négation est connue, mais par l'affirmation positive opposée [2], et ce n'est que parce que nous avons déjà une certaine connaissance de l'être parfait que nous avons l'idée de trouver dans le monde des traces de contingence, de limitation et d'imperfection. (*De scientia Christi*, q. IV, nos 23 et 25).

Il eut été intéressant de voir S. Bonaventure pousser plus avant sa pensée sur ce point; peut-être nous aurait-il confié qu'une longue expérience des âmes lui a appris que les preuves purement intellectuelles, quelle que soit d'ailleurs leur valeur logique intrinsèque, — qui pour un esprit bien fait est incontestable — sont impuissantes à acheminer pratiquement vers le bien, et qu'un moment de recueillement, d'amour, de présence de Dieu fait plus voir et entendre la vérité que tous les raisonnements du monde.

Heureusement que l'homme voit s'ouvrir devant lui une voie beaucoup plus rapide pour s'élever à Dieu. La contemplation des choses créées ne nous révèle que des vestiges

1. *De Mysterio Trinit.*, q. I, a. III. « Hujusmodi rationes potius sunt quædam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum. »

2. *Itinerarium*, cap. III : Cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones.

du Créateur; le raisonnement nous fait affirmer Dieu, mais il est impuissant à nous le donner; entre l'Etre suprême et nous s'interposent le voile des idées et le nuage des raisonnements. Rentrons donc en nous-mêmes; descendons au sanctuaire de notre âme, dans ce fond intime dont nous parlions tout à l'heure ; c'est là qu'habite le Dieu très Haut, c'est là qu'il se communique aux esprits créés, qu'il entre en contact avec eux, et, par cette présence très douce, leur donne de son existence un témoignage immédiat et plus éclatant que la lumière du soleil.

Nous l'avons dit : nous n'atteignons pas ici-bas l'essence divine, mais pourtant Dieu est en nous : « Il est plus intime à notre âme, qu'elle ne l'est à elle-même [1]. »

« De même que tout objet engendre son image, Celui qui est l'image du Dieu invisible... par le don d'union s'unit à chaque âme raisonnable, comme toute image s'unit au sens corporel, afin, par cette union, de nous ramener à son Père comme à notre principe et à notre objet suprême. » (*Itin.*, cap. II).

Il y a des choses que l'on connaît par leurs images et d'autres par leur présence : c'est là le cas pour Dieu « qui est uni à l'âme par une présence immédiate et qui ainsi est connu avec plus de vérité que n'importe quel objet que l'on connaîtrait uniquement par de simples représentations. » (*Sent. I*, d. III, p. I, q. I, fund. 3).

« Dieu est présent à l'âme et à tout intellect par la vérité et, par conséquent, pour le connaître, point n'est besoin de se former d'abord de lui une représentation abstraite. Ce n'est pas à dire, sans doute, que lorsqu'on le connaît on ne se forme aucune idée de lui, mais cette idée n'est point le produit de l'abstraction, c'est plutôt une impression. » (*Ibid.*, concl., ad. 5).

Il y a donc deux manières de connaître Dieu, d'abord par les effets visibles qu'il a laissés partout de son action et

1. Ipse (Deus) intimus est omni animae... Hæc est lux inaccessibilis et tamen proxima animæ, etiam plus quam ipsa sibi. »

de sa sagesse, et aussi « par l'influence de cette lumière connaturelle à l'esprit créé, qui est une notion de Dieu, non point abstraite, mais infuse [1]. »

Nous avons vu [2] qu'en raison du double élément — espèce sensible et lumière de la vérité — qui entre dans la formation de nos connaissances, S. Bonaventure déclare que toutes peuvent être considérées à la fois comme acquises et comme innées : il fait cependant une exception pour l'idée même de Dieu.

Cette idée-là, déclare-t-il, n'ayant absolument aucun rapport avec les sens, doit être considérée comme complètement innée; et, de même que l'âme se connaît elle-même sans le secours des sens, ainsi elle atteint immédiatement la réalité de Dieu : Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, Dei notitia naturaliter est nobis inserta... Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quæ sunt in seipsa sine adminiculo sensuum exteriorum [3]. »

Si l'idée de Dieu est innée à l'âme, et si l'Etre suprême se manifeste en lui faisant sentir sa présence et sa réalité, il n'est plus besoin de preuves pour établir son existence : l'âme le sent, elle le perçoit immédiatement, elle entre en contact avec lui; il devient une donnée immédiate de la conscience ; l'âme a le sentiment du divin, et cette certitude est plus forte en elle que toutes les démonstrations du raisonnement. En tout cas, c'est de cette certitude première

1. *Sent. II*, d. III, p. II, a. II, q. II. Concl. ad. 4 : « Similitudo quædam Dei non abstracta sed infusa. »

2. Voir p. 55, 56.

3. *Sent. II*, d. XXXIX, a. I, q. II, concl. Et il ajoute : « Unde si aliquando dicit philosophus quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, et quod omnis cognitio ortum habet a sensu, intelligendum est de illis, quæ quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam. » Cf. de *Mysterio Trinitatis quæstio disp.* 9, I, a. I, concl. 10 : « Item inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi præsens est et se ipsa cognoscibilis ; sed Deus *præsentissimus est ipsi animæ et eo ipso cognoscibilis*, ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui. »

que découle celle qui se rencontre dans les preuves traditionnelles et notamment dans le fameux argument ontologique. Il ne faut pas nous étonner de voir S. Bonaventure l'adopter ici sans restriction et y trouver, après l'expérience intime de la réalité de Dieu, la preuve la plus sérieuse en faveur de l'existence de la cause première. C'est que cet argument suppose précisément que l'esprit est déjà en possession de l'idée de Dieu et ne constitue, en définitive, qu'un développement, qu'une explication, qu'une utilisation intellectuelle de l'expérience intime sur laquelle s'appuie la vie religieuse de l'âme. (Voir *De Mysterio Trinit.*, q. I, a. I). *Append. 15.*

Ainsi celui qui nie Dieu est manifestement privé de sens et de raison : car rien n'est plus clair, plus évident, plus immédiatement donné que la réalité de l'Etre Suprême, et s'il est, en fait, des hommes qui mettent en doute son existence, ce n'est point que l'objet divin soit lui-même douteux ou *ait besoin de preuves*, c'est que l'esprit de l'homme est facilement distrait par les choses extérieures [1]; pour croire en Dieu, pour atteindre sa réalité, il suffit de rentrer en soi-même et de peser mûrement toute la valeur et toute la portée de ce mot *Dieu.* (*Ibid*).

Nous retrouvons ici le double courant de pensée que nous avons déjà eu l'occasion de signaler dans la théorie du saint docteur; d'une part, il affirme que la contemplation des choses visibles est la voie qui mène l'esprit à l'affirmation de Dieu et, d'autre part, il déclare que cet Etre est si intimement présent à l'âme, qu'elle n'a que faire des choses visibles pour le reconnaître et qu'elle n'a qu'à descendre en elle-même pour y trouver, gravée avant toute expérience particulière, la notion du Principe suprême.

Comment peuvent se concilier ces deux aspects d'une pensée en apparence contradictoire, c'est ce que nous avons

1. *Ibid.*, q. I, a. I, concl. 12 : « Hoc verum non indiget probatione propter defectum evidentiæ ex parte sui, sed propter defectum considerationis a parte nostra. »

suffisamment développé plus haut, pour qu'il ne soit pas besoin d'y revenir ici.

*
* *

« Bien que l'essence divine soit quelque chose de tout à fait simple, elle est pourtant comme un océan infini de substance, et ainsi toutes les qualités qui se trouvent en nous avec des caractères différents sont aussi en Dieu, mais d'une manière plus noble et sans aucune opposition, et en une unité absolue et parfaite.

Ainsi en nous la sagesse, la puissance et la volonté sont choses réelles et causes de tout ce que nous produisons : il en est donc de même en Dieu, mais ces divers attributs ne sont en lui qu'une seule chose ; et comme notre entendement ne peut embrasser toute l'infinitude de cette substance, ni l'exprimer par un seul mot, c'est, pour ainsi dire, sous des aspects multiples que nous connaissons Dieu, et c'est avec plusieurs noms que nous l'exprimons. D'après ces différents aspects sous lesquels nous nous le représentons, nous lui appliquons certains attributs qui lui conviennent sous un de ces aspects sans lui convenir sous tous les autres, et nous ne nous sortons pourtant pas de la vérité, parce que tout ce que nous déclarons se trouver en Dieu par ces attributs s'y trouve en vérité. Ainsi, quand nous disons que Dieu est bon, nous l'envisageons d'une manière différente que lorsque nous disons qu'il est éternel, et nous attribuons sa libéralité non point à son éternité mais à sa bonté, car elle se rapporte en lui à la bonté et non point à la durée. » (*Sent. I*, d. XIV, a. II, q. I, concl.).

Ainsi la manière dont nous parlons des attributs divins est relative à nous ; les distinctions que nous y faisons n'introduisent aucune division dans la divinité elle-même, elles tiennent à la nature de notre esprit qui ne saisit les choses que d'une manière progressive et discontinue.

Que l'homme puisse arriver à connaître de quelque manière les attributs divins, cela ne fait aucun doute pour

quiconque admet que Dieu est connaissable pour la créature. Sans doute, personne ici-bas n'oserait prétendre à une science exhaustive de la divinité, Dieu seul est capable de se comprendre lui-même complètement, et c'est dans ce sens que certains Pères ont déclaré que Dieu est innommable et au-dessus de toute science. Si l'homme ne peut obtenir une connaissance complète de la nature divine, il peut cependant s'en faire une certaine idée. (*Cognitionem semiplenam. Sent. I*, d. XXII, a. I, q. I, q. II — cf. *Sent. I*, d. XXX, a. I, q. I, q. II).

La détermination des attributs divins par ce double procédé que les théologiens appellent *via negationis* et *via eminentiæ*, se trouve très nettement indiquée au Commentaire du livre des Sentences [1].

D'abord, il n'y a qu'un seul Dieu, et il suffit de comprendre tout ce que signifie et renferme ce mot Dieu, pour voir quelle impossibilité et quelle absurdité impliquerait une pluralité de dieux. Le mot Dieu exprime, en effet, ce qu'il y a absolument de plus haut, *simpliciter summum*, dans la réalité et dans la pensée : étant absolument le premier dans la réalité, c'est de Lui que découle tout le reste, c'est en Lui que tout le reste a son fondement et sa fin. C'est en Lui que tout subsiste; il est donc tout à fait impossible de concevoir que quelque chose de distinct de Dieu puisse lui être comparé ou être déclaré son égal. D'autre part, l'esprit ne peut rien concevoir de plus grand que Dieu, ni même simplement qui lui soit égal; puisqu'il est aussi absolument le premier dans la pensée. (*Append. 16*).

Souverainement intelligible, Dieu est souverainement intelligent : il est essentiellement la Lumière, il est le grand foyer d'où partent les rayons qui éclairent toutes les intelligences créées. En lui sont éternellement les idées de toutes les choses [2].

1. *Sent. I*, d. III, p. I, q. III, concl., ad. I. Sur cette question voir encore *Quæstio disp. de mysterio Trinitatis*, q. II, a. I.

2. *Sent. I*, d. XXXV, a. I, q. III, concl. : « Intelligendum igitur

Dieu est l'Artiste par excellence, et avant de réaliser au dehors les œuvres qu'il a conçues il s'en forme intérieurement l'idée et la représentation. (*Sent. I*, xxxv, a. I, q. I, fund). Ce n'est pas seulement en tant qu'il produit les choses et, pour ainsi dire, dans le fait même de sa causalité qu'il connaît les idées; il les voit en elles-mêmes, d'un regard direct : Il ne connaît pas les choses parce qu'il les produit, mais, au contraire, il ne les produit que parce que d'abord il les connaît. (*Ibid.*, Concl. *Op. Propr.*).

Si, maintenant, l'on compare l'intelligence divine avec celle de l'homme, on remarque que l'idée n'y joue pas du tout le même rôle.

Chez l'homme, nous l'avons vu, l'idée n'est que le moyen de la connaissance; l'objet représenté par l'idée et connu par l'objet, voilà ce que nous appelons la vérité. Il n'en est pas de même de l'intelligence divine.

En Dieu, le moyen de la connaissance et la vérité ne font qu'un, et l'objet connu, c'est-à-dire la créature, n'est qu'une image de la vérité. Et c'est à cela que tient la souveraine perfection de la connaissance divine : Dieu étant lui-même lumière et vérité connaît toutes choses en elles-mêmes ou plutôt en lui même et sans aucune image ou représentation intermédiaire. (*Append. 17*).

Une autre différence encore, c'est que l'homme ne connaît les choses que d'une manière successive; il y a donc

est quod hoc nomen *idea* significat divinam essentiam in comparatione sui in respectu ad creaturam. » — Que Dieu puisse connaître des choses distinctes de lui-même, S. Bonaventure l'établit ainsi : Tout être qui produit quelque chose doit nécessairement connaître la chose qu'il veut produire; or Dieu a produit tout un ordre de choses distinctes de son essence infinie, il faut donc admettre qu'il en a la connaissance. *Sent. I*, d. XXXIX, a. I, q. I. — Et toutes les choses que Dieu connaît en dehors de lui il les connaît comme il se connaît lui-même, puisque par leurs idées elles s'identifient avec l'essence divine : « Deus cognoscendo se, omnia alia a se intuetur; et cum ejus cognitio ipsemet sit Deus, eodem modo cognoscit se atque alia. » *Sent. I*, d. XXXIX, a. II, q. I, concl.

en lui une grande pluralité d'idées : en Dieu, au contraire, l'idée ne fait qu'un avec la vérité; elle est une, comme elle; d'ailleurs, en Lui, à part la distinction des trois Personnes, il n'y a absolument aucune pluralité. Tout y est un comme l'essence divine elle-même. Et cette unité absolue est bien plus digne de Dieu, car il est plus parfait de connaître et d'agir par une seule idée; (*Ibid.*, q. II, fund. 2 et concl.). Bien qu'en réalité il n'y ait en Dieu qu'une seule idée par laquelle il connaît toutes les choses, on peut dire, cependant, que, par rapport aux choses connues, cette idée se diversifie et se multiplie, mais cette multiplicité ne saurait atteindre l'essence divine, elle vient non de Dieu, mais des choses, c'est simplement une pluralité *secundum rationem* et non *secundum rem*. (*Ibid.*, q. IV). C'est ainsi que l'on peut dire que toutes les idées des choses sont en Dieu; qu'elles sont en nombre infini, (*Ibid.*, q. V). qu'elles sont toutes égales, et qu'il n'y a entre elles dans l'intelligence divine aucun ordre de priorité ou d'excellence. (*Ibid.*, q. VI).

Enfin, Dieu doit être appelé le suprême Exemplaire de tout ce qui existe, car toutes les choses créées ont en Lui leur prototype et l'idée d'après laquelle elles ont été produites [1].

L'intelligence divine diffère encore de l'entendement humain en ce qu'elle n'a pas besoin de recevoir des espèces pour passer à l'acte; elle est toujours en acte par elle-même et, loin de trouver son achèvement et son perfectionnement dans les objets qu'elle connaît, on doit dire, au contraire, que c'est elle-même qui ,en les connaissant, confère aux êtres tout ce qu'ils peuvent avoir de dignité et de perfection. (*Sent.*, d. XXXIX, a. I, q. I, concl.).

Il faut remarquer encore que la connaissance divine n'est point assujettie, comme la nôtre, aux conditions du

1. *Ibid.*, q. II, fund. 3. Concl. : « Et quamvis in Deo sint distinctæ (ideæ), sunt tamen unum exemplar, sicut plures formæ particulares in sigillo faciunt unum sigillum. »

temps et de l'espace, et cela tient à ce que Dieu, étant un acte pur, voit tout dans un éternel présent, de sorte que ce qui passe est vu en lui d'une manière immuable, les choses temporelles sont contemplées dans une lumière intemporelle : Dieu sait qu'elles sont changeantes, qu'elles s'écoulent avec le flux du temps : mais il le sait en dehors du temps et de tout changement : *Novit ipsarum mutabilitatem... sed tamen novit immutabilter.* (*Ibid.* a. II, q. II, Concl. et quæst. III).

Mais la manière dont Dieu connaît les événements qui se déroulent sur cette terre et dans la conscience des hommes, soulève deux graves problèmes qui ont singulièrement excité la sagacité des philosophes et des théologiens : Si Dieu prévoit à l'avance tout ce qui doit arriver, et si, d'autre part, sa science est infaillible, ne semble-t-il pas que tous les conseils des hommes sont enfermés dans un vaste déterminisme, où il n'y a plus aucune place pour la liberté de la créature raisonnable?

Dieu infiniment libre prévoit ceux qui seront sauvés, et, comme cette prescience est infaillible, ne marque-t-elle pas à l'avance chacun des hommes qui naît ou qui doit naître du signe des élus ou du sceau de la réprobation? C'est le redoutable problème de la prédestination que nous aborderons d'une manière spéciale en traitant de la grâce divine [1].

La question de la prédestination n'est qu'un aspect particulier d'un problème plus général, le problème de la prescience divine. L'attitude que prend ici S. Bonaventure peut se résumer dans ces propositions : *a*) la prescience divine, considérée en elle-même, n'est pas cause des événements futurs; *b*) Considérée par rapport aux événements eux-mêmes, on peut dire qu'elle est leur cause; *c*) de toute manière cette cause n'est jamais nécessitante. Considérée en elle-même, la prescience n'implique aucune idée de causalité; Dieu n'accomplit que ce qu'Il veut accomplir. Il ne suffit donc pas qu'il prévoie les événements futurs pour

1. Voir plus bas, page 187 suiv.

que ceux-ci s'accomplissent : autrement il faudrait dire qu'il produit le mal moral et qu'il doit produire aussi tous les possibles, car il est certain qu'il a la prescience de tous ces faits. D'ailleurs, si la prescience pouvait être cause, ce serait ou en raison de la connaissance qu'elle inclut ou en raison de sa priorité par rapport aux événements. Mais la seule connaissance ne produit rien, et quant à la priorité, elle n'indique qu'un ordre chronologique et est, par conséquent, tout à fait étrangère à la causalité. (*Sent.*, d. XXXVIII, a. I, q. I, fund).

Si l'on considère maintenant les événements futurs, on doit dire que la prescience divine les cause, mais l'action de cette causalité est plus ou moins étendue. Il est des événements dont toute la causalité doit être rapportée à Dieu comme, par exemple, la Création : ici la prescience divine, est la cause totale de la réalisation de ces événements. Il en est d'autres où la volonté de la créature est seule cause, comme, par exemple, le péché et, en général, le mal moral : ici la prescience divine n'est cause absolument en aucune manière, ou si l'on continue à l'appeler cause, il faut la concevoir non comme une cause efficiente, mais comme une cause déficiente.

Enfin, il est d'autres actions où la volonté divine et la volonté humaine combinent ensemble leur efficacité, comme les manifestations de la vie naturelle et les œuvres morales dans lesquelles Dieu coopère avec la créature : dans ces actions, la prescience de Dieu est cause, mais pas cause totale.

Aussi, d'une façon générale, il faut dire que, par rapport aux actions futures, la prescience divine inclut toujours une certaine causalité, bien que cette causalité ne soit pas toujours positive, comme, à l'égard d'un mal moral. (*Ibid.*, concl.). Il faut dire enfin que la prescience divine n'est jamais une cause nécessitante ou, en d'autres termes, qu'elle se concilie parfaitement avec le libre arbitre de l'homme.

Dieu prévoit les choses futures telles qu'elles seront, en

effet puisque sa science est infaillible; celles qui doivent être contingentes par le fait de la libre décision de la volonté humaine, ou encore par le hasard qui se glisse dans les événements, il les voit contingentes et libres, et, par conséquent, s'il prévoit que telle action que je ferai est libre, comme il ne peut pas se tromper, cette action sera certainement libre, et la prescience divine, bien loin d'y introduire un élément de fatalité, en sauvegardera au contraire l'absolue liberté. (*Ibid.*, fund. 4).

D'ailleurs, la prescience divine n'ajoute et ne retranche absolument rien au caractère de nos actions : Si Dieu ne prévoyait pas, nous ne serions pas plus libres pour cela; et, par conséquent, s'il prévoit nous ne le sommes pas moins. (*Ibid.*, a. II, q. I, fund. 2).

Enfin, si la prescience de Dieu introduisait dans le cours des événements la fatalité, ce serait la négation même du hasard et de la contingence dans ces choses, et cette négation est une chose absurde.

Cette solution, conclut le Saint, est la seule qui se concilie avec les perfections divines et avec la dignité de l'homme : car, d'une part, elle ne refuse pas à Dieu la prescience des choses futures, comme le firent certains hérétiques, et, d'autre part, elle n'enlève pas à l'homme la possibilité et le mérite de ses bonnes œuvres. (*Ibid.*, a. II, q. I, concl.).

La volonté en Dieu est à la hauteur de l'intelligence; c'est une volonté éminemment éclairée et, par conséquent, toute sainte, toute droite, mue toute entière par le désir du meilleur, c'est aussi une volonté immuable et toute puissante que rien ne saurait modifier ni contrarier.

Que la volonté, d'abord, doive être attribuée à Dieu, il n'est pas difficile de l'établir. La volonté est signe de puissance et elle est d'autant plus efficace que cette puissance est plus grande : or Dieu est tout puissant. La volonté est la source de tout bonheur, car on appelle heureux ceux qui possèdent tout ce qu'ils veulent et il n'y a point de vraie félicité en dehors de la volonté : or Dieu est infiniment

heureux. La volonté accompagne toujours la justice et l'équité, car ces deux vertus ne sont que la rectitude de la volonté : or Dieu est souverainement juste et équitable. Enfin, la volonté ne se sépare pas de la libéralité qui n'est, en effet, qu'une forme de l'amour, or Dieu est souverainement libéral. Pour toutes ces raisons, il est évident que la volonté doit être attribuée à l'Etre suprême.

Il faut ajouter que la volonté qui est en Dieu, est bien supérieure à celle qui se rencontre chez l'homme. Chez nous, la volonté naît d'une indigence qui cherche à acquérir ce qui lui manque; elle trahit l'imperfection de notre nature qui n'est jamais complètement en acte et qui doit lutter pour réaliser ses puissances ou repousser ce qui les contrarie; elle se rattache ainsi à la vie sensible et à la lutte des appétits, elle est ployable en tous sens, selon la déconcertante mobilité de nos inclinations et de nos impressions.

En Dieu, la volonté ne présente absolument rien de sensible et comme l'essence divine réalise de toute éternité les virtualités qu'elle contient et est, par conséquent, un acte pur, le vouloir se déploie dans la pleine possession de la félicité et dans la droiture immuable du bien.

La volonté en nous naît d'une indigence, et voilà pourquoi elle se manifeste comme un effort pour fuir ce qui nous blesse ou acquérir ce qui nous charme, et selon que cet effort arrive ou n'arrive pas à ses fins, — car la volonté humaine est loin de s'identifier avec la fin qu'elle poursuit — nous éprouvons de la joie, ou, au contraire, de la tristesse et du dépit.

En Dieu, la volonté n'est jamais séparée de sa fin naturelle; elle ne se manifeste donc pas sous forme d'effort, et bien loin d'entraîner avec soi la tristesse, le dépit et toutes les passions que soulèvent les appétits sensibles et concupiscibles, elle est synonyme de joie et d'éternelle félicité.

En nous, enfin, la volonté est inconstante; incertaine des biens qu'elle désire elle se porte tantôt d'un côté, tantôt d'un autre; elle veut et elle ne veut pas; elle rejette ce qu'elle avait cherché avec ardeur, elle désire ce qu'elle

avait fui et se trouve sans cesse agitée par un va-et-vient ininterrompu de désirs et de sentiments opposés : Dieu, au contraire, se possède pleinement dans la souveraine tranquillité de l'acte pur et sa volonté n'est soumise à absolument aucune espèce de vicissitude. (*Sent.*, *I*, d. XLV, a. I, q. I).

Enfin cette volonté est toute puissante : comme Dieu est présent partout où il agit, il se porte à ce qu'il veut avec une souveraine efficacité et il n'est rien qui soit capable de résister à sa volonté. Ce qui est impossible à l'homme à cause de la limitation des forces naturelles ou des bornes de l'intelligence, est possible à celui à qui obéit la nature et chez qui la science est infinie. Dieu peut donc modifier le cours de la nature, faire, par exemple, qu'une vierge soit mère, ou qu'un tronc d'arbre se change en animal; il peut aussi agir d'une manière qui dépasse complètement notre entendement : il peut faire, par exemple, que deux corps occupent la même portion d'espace, ou qu'un même corps soit simultanément en plusieurs endroits, ou qu'un corps soit renfermé dans un espace moins grand que lui-même. Il n'y a qu'une limite à la puissance divine et cette limite est posée par l'absurde et le contradictoire : Dieu ne peut pas faire que ce qui a été n'ait point été, par exemple, qu'une femme mère redevienne vierge ou que 2 et 2 cessent de faire 4, parce que cela est contraire à la raison éternelle et que Dieu se contredirait lui-même en cherchant à réaliser ce que sa nature exclut. D'ailleurs, comme ces impossibilités équivalent au néant, pouvoir les réaliser ce serait pouvoir faire le rien, ce serait ne rien faire : et chercher à réaliser cet absurde serait agir contre l'ordre et la sagesse [1].

1. *Sent. I*, d. XLII, a. I, q. III, concl. — Et voilà pourquoi il faut dire que si Dieu ne peut vouloir le mal, ce n'est pas précisément que le mal ne soit pas réalisable, mais ce serait de la part de Dieu une volition contraire à l'ordre et à la raison. Dieu ne veut donc jamais positivement le mal physique et le mal moral ; simplement il les permet et, en agissant ainsi, il ne sort pas de

Mais, à vrai dire, cette limitation n'en est pas une, puisqu'elle équivaut au néant. Dans l'ordre de l'être, la puissance divine est infinie : d'abord, parce qu'elle peut réaliser tout ce qu'elle veut, et quelque soit le nombre des objets qu'elle réalise, il en restera toujours un plus grand nombre qu'il lui sera toujours possible de réaliser, (*Sent.*, *I*, d. XLIII, a. I, fund. 2). ensuite, parce qu'elle peut réaliser certains infinis, comme par exemple, lorsqu'elle fait passer

la règle de l'ordre, car il ne permet le mal qu'en vue des avantages qui doivent s'ensuivre soit dans l'univers, dont la belle ordonnance paraît plus admirable par le contraste des désordres qui s'y produisent, soit dans l'homme qui trouve dans le mal une occasion de se purifier ou de se sanctifier par la résignation et la patience. — *Sent. I*, d. XLVI, a. I, q. VI, concl.

On objecte à S. Bonaventure que celui qui veut la fin veut les moyens : car si « Dieu veut d'une volonté positive cette beauté de l'univers ou cette purification de ses saints par les tribulations ou les méchancetés des hommes, il veut donc aussi et également d'une volonté positive tous ces maux? »

Il faut distinguer ici, répond le Saint, la volonté antécédente et la volonté conséquente. Quand on veut une fin *voluntate antecedenti*, on la veut avec toutes les conséquences qui en découlent nécessairement ; mais cela n'est pas vrai de la volonté conséquente, car d'un mal peut sortir un bien qui n'en sortirait pas si ce mal lui-même n'était détesté par la volonté et si ce bien n'était approuvé par celui qui prévoit qu'il va se produire. Quand je vois quelqu'un faire une chûte, je veux qu'il se relève: cette volonté ne fait pas que j'aie également voulu sa chûte, bien que, cependant, il ne me serait pas venu à l'esprit de vouloir qu'il se relève s'il n'était tombé.

Dans le rapport de la fin aux conséquences ou aux moyens, on peut encore distinguer ainsi : au point de vue de l'existence, vouloir que la fin et les conséquences n'aient pas de rapports entre elles, ce serait vouloir une chose impossible, et dans ce sens, on ne peut vouloir la fin sans les moyens. — Au point de vue de l'approbation, il est parfaitement possible de vouloir l'une sans l'autre : ainsi, ma guérison ne s'obtiendra pas sans une opération ; et cependant, en me faisant opérer, c'est uniquement ma guérison que je veux, et il serait absurde que je veuille, que j'aime, que j'approuve pour elles-mêmes les souffrances physiques qui sont le moyen indispensable de la fin que je désire. *Sent. I*, d. XLVI, a. I, q. II, concl.

une créature du néant à l'être, car une distance infinie sépare ces deux termes, (*Ibid.*, fund. 4), enfin, parce que partout où elle agit, elle est éminemment libre et indépendante, de sorte qu'à chaque point elle est comme en son centre, et là où elle agit elle applique toute son efficacité comme si elle n'agissait nulle part ailleurs ; elle ne souffre ainsi aucune limitation, ni dans son étendue, ni dans son intensité, et sous ce rapport encore elle est infinie (*Sent. I, Ibid.*, fund. 5).

Il ne s'ensuit pas, cependant, que la volonté divine doive être appelée toute voulante, *omnivolens*, comme on dit, par exemple, que Dieu est tout puissant et omniscient. Dieu connaît tout ce qui peut être connu ; il peut tout ce qui peut être fait, mais il ne veut pas tout ce qui peut être voulu, et la raison en est claire : quand on dit que Dieu peut tout le possible, on fait abstraction du temps et des conditions précises et nettement déterminées qu'il implique ; on considère simplement la puissance habituelle qui réside dans la cause première, et ainsi comprise, en dehors de toute limitation de temps, cette puissance s'étend, non pas seulement à ce que Dieu réalise, mais, en général, à tout l'ordre du possible ; quand on dit que Dieu sait tout le connaissable, on ne considère en lui ni ces conditions de temps, ni aucune espèce de causalité ; au contraire, quand on déclare qu'il veut faire telle ou telle chose, on énonce un fait actuel et une causalité nettement déterminée, et, ainsi déterminée, cette causalité doit avoir un objet précis et ne peut pas se porter indifféremment sur tout ce qui peut être voulu.

Il est trop évident, en effet, que Dieu n'est pas actuellement cause de tout ce qu'il peut faire, et qu'il y a un très grand nombre, un nombre infini de choses qu'il peut réaliser et qu'il ne réalise pas et ne réalisera jamais. Et si Dieu ne le réalise pas, c'est qu'il ne le veut pas : la science et la puissance sont *per modum habitus*, mais la volonté est *per modum actus*. Dieu peut connaître et réaliser plus de choses qu'il n'en connaît et n'en réalise, mais il ne peut

en vouloir plus qu'il n'en veut en effet. (*Sent. I*, d. XLV, a. I, q. II, concl.).

Enfin la volonté divine est cause de tout ce qui existe, et cela s'explique par ce que nous venons de dire : il ne peut y avoir que trois causes de tout cet univers : ou la science de Dieu, ou sa puissance ou sa volonté. Or, nous venons de voir que la science et la puissance n'impliquent pas nécessairement chez Dieu une action actuelle et une actualisation déterminée; si donc ce monde existe, c'est qu'un acte précis de la volonté divine l'a réalisé à un moment donné. (*Sent. I*, d. XLV, a. II, q. I, fund. 2).

Dieu n'est pas seulement la source de toute pensée : *ratio intelligendi;* il est aussi le fondement de toute réalité, *ratio essendi*. Toutes les choses créées possèdent en lui le lieu et la raison de leur éternelle possibilité. Elles ont toujours existé en Dieu, parce que les idées dont elles sont la réalisation, sont éternelles en Lui et parce que la puissance productrice qui les a fait passer de l'ordre du possible à celui du réel, est éternelle comme Dieu même. (*Sent. I*, d. XXXVI, a. I, q. I). Mais, quand on dit que toutes les choses créées sont en Dieu *ab æterno*, l'on entend qu'elles sont en Dieu non point dans leur réalité concrète et individuelle, ce qui serait impie et absurde, mais dans leur essence et leurs idées; elles sont en Dieu comme la statue se trouve dans l'esprit de l'artiste avant que celui-ci se soit décidé à produire au dehors le chef-d'œuvre qu'il a conçu.

Il faut se demander, enfin, en quel sens l'Ecriture et les Pères ont pu dire que tout ce qui a été fait par Dieu est vie en Lui : *quod factum est in ipso vita erat.* (*Joan. I*, 3-4). Les choses peuvent être en Dieu de trois manières différentes : ou bien elles sont en lui comme dans le principe qui les produit et par conséquent sous le rapport de la puissance : dans ce sens, il faut dire qu'en Dieu, elles ne sont ni vie, ni encore quoi que soit, puisque Dieu tire du néant et non de lui-même tout ce qu'il crée. Elles sont en Dieu aussi comme dans la cause qui les conserve, les soutient et leur

continue le don de l'être. Sous ce rapport elles ne sont pas différemment en Dieu de ce qu'elles sont en elles-mêmes : les unes ont l'existence, les autres l'existence et le mouvement, d'autres enfin, comme l'homme, l'existence, le mouvement et la vie.

Enfin, elles sont en Dieu, au point de vue de la connaissance que le Créateur en a, comme dans leur cause exemplaire, et c'est à ce point de vue seulement qu'il faut dire qu'elles sont vie en Dieu. Et il doit bien en être ainsi : en tant qu'elles sont idées, elles ne se distinguent pas réellement de l'essence divine, et ainsi elles participent de la vie essentielle qui est en Dieu. Mais, comme dans l'ordre de la connaissance nous ne parlons pas seulement des êtres qui ont été réalisés, mais aussi des possibles et, en général, de ce qui est compris dans l'intelligence divine, il faut dire que tout ce qui est pensable est en Dieu et que tout ce qui est en Dieu est vie. (*Sent. I*, a. II, q. I, concl.).

Et ainsi, il s'ensuit qu'à un certain point de vue, les choses ont plus de réalité en Dieu qu'en elles-mêmes (*in genere proprio*), non point qu'elles aient dans l'intelligence divine plus de concrétude, puisqu'elles ne s'y trouvent qu'à titre d'idées, mais parce qu'en Dieu elles ne font qu'un avec son essence et participent ainsi de son excellence et de sa perfection. (*Sent. I*, d. XXXVI, a. II, q. II).

S. Bonaventure étudie longuement le concept de création et réagit contre les erreurs qui avaient cours sur ce point au temps où il vivait.

Le monde dérive tout entier du premier principe ; ce principe n'a donc pas travaillé sur une matière préexistante : il a tiré le monde du néant, c'est-à-dire qu'il a créé en lui et la forme et la matière. De multiples raisons font qu'on n'en saurait douter.

D'abord, plus un agent est noble et parfait, moins il a besoin d'instruments pour agir, et l'agent absolument parfait dans tout ce qu'il opère se suffit complètement à lui-même. Un tel agent, réduit à lui-même, peut donc produire

toutes choses. Il ne les tire pas de sa propre substance, puisqu'étant infiniment parfait, il est indivisible, il les fait donc sortir du néant. Or Dieu est un agent infiniment parfait.

Un agent qui n'opère qu'à titre de forme peut produire une forme nouvelle : en raisonnant *a pari*, on doit dire qu'un agent qui opère par tout lui-même (*secundum se totum*) peut produire un être total : or Dieu agit par tout lui-même, puisqu'il est éminemment simple ; donc, quand il produit un être, il le produit tout entier, forme et matière.

Ce qui ne dépend pas d'un autre est par soi-même ; et rien de ce qui est ainsi par soi-même n'a besoin, pour exister, de l'intervention d'un autre : mais tout principe intrinsèque au monde a besoin pour exister du concours d'un élément étranger, car la forme ne va pas sans la matière et la matière requiert la forme : donc le monde tout entier, considéré au double point de vue de la forme et de la matière, requiert un principe extérieur à lui.

D'ailleurs, si les choses ne dépendaient pas complètement d'un principe, cette indépendance ne pourrait se produire que par rapport à leur forme ou par rapport à leur matière. Par rapport à leur forme, c'est impossible, car nous montrerons tout à l'heure que les formes sont nécessairement produites et indispensables pour la production de toutes les autres choses. Il reste que ce serait par rapport à la matière : mais cela encore est inadmissible, car, comme le dit Aristote (*Physic. II*, cont., 23-22. — *Metaphysic.*, lib. VI, cont., 19), l'acte précède la puissance ; et puisque l'acte, la forme, est produit, il s'ensuit évidemment que la puissance, la matière, l'est aussi. On prétendra peut-être que l'acte ici doit être pris, non pour la forme, mais uniquement pour la cause efficiente : vaine échappatoire, car la conclusion reste la même : et l'on est en droit de poser de nouveau la question : pourquoi la matière ne serait-elle pas produite ? Répond-on qu'elle est le principe d'où dérivent toutes les autres choses tandis qu'elle-même ne dépend d'aucun être ? Mais alors, me rabattant sur la forme, je

demande si, oui ou non, elle dérive de quelque être antérieur ou si elle est tirée du néant : si elle est tirée du néant, la même raison vaut pour la matière à laquelle, dans le cas, on fait jouer le rôle de la forme; si l'on rattache sa production à l'existence antérieure d'un autre être, je demande quel est cet être : ce n'est pas la matière, puisque la forme est simple ; ce n'est pas non plus quelque être ou élément qui serait contenu dans la matière, car de nouveau il faudrait déterminer d'où vient à son tour ce quelque chose, et pour la même raison son existence ne saurait être rattachée à celle de la matière : et ainsi il faut reculer à l'infini dans l'ordre des causes, à moins d'admettre que les formes ont été produites par le premier principe et que leur production est une création *ex nihilo*. (*Sent. II*, dist. I, p. I, a. I, q. I, fund.).

A cette conclusion on objecte que tout effet doit présenter quelque ressemblance avec sa cause, or la matière, qui est une pure possibilité, est aussi différente que possible du premier principe qui est un acte pur : elle ne saurait donc être produite par lui. S. Bonaventure résout l'objection, en faisant remarquer que ce n'est pas pour elle-même que la matière a été créée, mais en vue de la forme, et la forme, elle, se rapproche de la nature du premier principe.

L'effet produit, dit-on encore, doit présenter quelques-unes des qualités qui se trouvent dans l'agent; le premier principe est toute lumière et toute beauté, tandis que la matière est ce qu'il y a de plus bas. Cette infériorité de la matière, observe le saint Docteur, est purement relative ; la matière n'est pas pure privation; elle est un commencement d'être et, de ce chef, présente déjà quelque beauté et quelque harmonie. Vouloir qu'elle reproduise les perfections du premier principe, c'est une prétention tout à fait déraisonnable, à moins que l'on dénie à Dieu le droit ou le pouvoir d'établir entre les êtres divers degrés de perfection.

La nature de la forme et le rôle qu'elle doit jouer dans la production des choses soulèvent encore une autre diffi-

culté : l'agent ne produit que s'il connaît à l'avance les choses qu'il doit produire; or, il ne peut les connaître que par leurs formes, et, comme ces dernières n'existent encore en aucune manière avant l'acte créateur, il faut dire ou que cet acte est impossible ou que les formes préexistent à la création. Nous savons, d'autre part, que celles-ci ne peuvent à leur tour être produites que par des formes préexistantes : il faut donc, pour éviter de reculer à l'infini, admettre que ces formes sont éternelles et n'ont pas été créées. S. Bonaventure dissipe facilement l'équivoque qui se cache sous cette argumentation. Le mot forme est, en effet, susceptible d'une double signification; il peut exprimer certains agents naturels, certaines forces physiques (*veræ naturæ*), ou seulement les idées des choses contenues dans l'intelligence divine. Or, il ne s'agit pas ici d'une production physique par laquelle, d'une forme donnée sortirait un autre être, comme on voit par la génération l'homme naître de l'homme. Il s'agit d'une production purement intellectuelle, idéale : la premier principe produit toutes les choses par leurs formes, mais ces formes ne sont pas une partie des choses, elles n'ont d'existence que dans l'intelligence divine, comme le plan d'un chef-d'œuvre n'existe que dans la pensée de l'artiste. En dehors de Dieu et des objets particuliers dans lesquels elles se trouvent réalisées, les formes ne sont absolument rien et elles ne servent, par conséquent, ni à connaître les choses ni à les produire.

Si, laissant de côté la forme, on passe maintenant à la matière, il semble encore que la création *ex nihilo* soit tout à fait impossible. Il n'y a pas de milieu : tout ce qui est produit vient d'un être antérieur ou est tiré du néant. Or, les choses produites ne peuvent venir du néant, car *ex nihilo nihil;* la production est une action et toute action, pour s'exercer et même être possible, requiert la préexistence d'un terme : *omnis actio tendit ad terminum;* — toute action suppose une matière. Ainsi, les choses produites proviennent d'un être antérieur qui est la matière, et ici

encore, pour éviter de reculer à l'infini, il faut dire que cette matière est nécessairement incréée. S. Bonaventure répond en distinguant la création et la production en général : la création n'est pas, à proprement parler, une action; elle ne suppose donc pas de terme sur lequel elle s'exercerait; elle exclut même ce terme, puisque par définition elle implique le concept de la production totale d'une chose qui auparavant n'existait en aucune manière [1].

La création est un genre de production tout à fait à part et dont la nature ne nous offre aucun exemple, car, qu'il s'agisse de la formation naturelle des corps ou des productions de l'art, partout nous voyons la nature et l'art travailler sur une matière préexistante : l'art et la nature ne créent rien, ils ne font que produire de nouvelles formes. Et si l'on veut donner à la création le nom de changement, ce mot ici ne peut signifier que le passage de la non-existence à l'être. Tout ce qui agit, meut; or, Dieu agit en créant, donc il meut et c'est ce *mouvement*, ce passage, engendré par l'action créatrice que l'on exprime en disant que la création est un changement. (*Sent. II*, dist. I, p. I, a. III, q. I; cf. *Sent. II*, dist. VII, p. II, dub. III; *ibid.*, p. II, a. II, q. II, concl.).

*
* *

Une fois déterminé le *mode* de la production des choses, il reste à en fixer *le moment :* le monde a-t-il été créé dans le temps, ou *ab æterno?* c'était là une question fort débattue dans les Ecoles; certains s'appuyaient ici sur l'autorité d'Aristote qui semble admettre l'éternité de la matière [2].

1. « Quod objicitur quod actio est in aliquid : dicendum quod creare non est agere sed facere ; et in hoc differunt agere et facere, nam agere in quid agat, non quid exigit ; facere autem a converso. » — *Sent. II*, d. I, p. I, a. I, q. I, ad. 4.

2. Cf. *Clodius Piat*, *Aristote*, Alcan. Paris, 1903, p. 136-137 et A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la phil. grecque*, Paris, Alcan, 1906, p. 424-425.

D'autres prétendaient que ce n'est point là la véritable pensée du philosophe grec ; d'autres encore, tout en admettant que le monde a été, de fait, créé dans le temps, se demandaient s'il n'avait pas pu être créé *ab æterno* et l'on sait que dans cette dernière question S. Thomas se décidait pour l'affirmative [1].

L'opinion de S. Bonaventure est très nette sur ce point : il rejette la création *ab æterno*, à la fois comme fait et comme possibilité, et voici les raisons qu'il apporte à l'appui de sa manière de voir :

Si la création du monde était *ab æterno*, le nombre de jours écoulés jusqu'au moment actuel serait infini, et, comme on ne peut rien ajouter à un nombre infini [2], il faudrait dire que chacune des révolutions du soleil qui se produisent journellement n'ajoute rien à ce nombre, ce qui est absurde. Et comme la lune opère douze de ses révolutions pendant que le soleil n'en fait qu'une seule, il faudrait dire que le nombre des révolutions lunaires est douze fois plus grand que celui des révolutions solaires, qui pourtant, dans la supposition, serait déjà infini ; il faudrait admettre ainsi deux nombres infinis dont l'un serait plus grand que l'autre, ce qui est également absurde. Si la création du monde était *ab æterno*, celui-ci n'aurait pas eu de commencement, donc pas de premier mouvement, donc aussi, aucune règle de classification et d'ordre, de sorte qu'entre toutes les révolutions du soleil aucune ne pourrait convenablement être considérée comme la première [3]. Il s'ensuivrait aussi que le monde n'aurait pu arriver jusqu'au moment présent, car, étant infini en durée, il aurait dû

1. *S. Thomas*, op. 27. De æternitate mundi ; — sur les raisons qui ont conduit S. Thomas à cette théorie, voir Stücke, *Katholik.*, 1883, I, 225, suiv.

2 « Impossibile est infinita addi. » Cf. *Aristote Physic.*, lib. III; de cœlo, lib. I, cont. 13.

3. « Impossibile est infinita ordinari. » — « Revolutiones cœli, si sunt infinitæ, non habent primum : ergo una non est ante aliam. »

traverser un nombre infini d'années pour arriver jusqu'à l'heure actuelle, or, l'infini ne se parcourt pas [1].

Il s'ensuivrait encore cette contradiction qu'un esprit, fini pourrait comprendre l'infini; il suffirait que cet esprit, créé en même temps que le monde, en connût toutes les révolutions et n'en oubliât aucune; dans la supposition le nombre de ces révolutions serait infini et un esprit limité pourrait, cependant, en embrasser tout l'ensemble, ce qui répugne aux principes de la philosophie [2].

Si la création du monde était *ab æterno*, il faudrait aussi admettre la coexistence de plusieurs infinis. Le monde ayant été créé pour l'homme, comme nous l'enseigne l'Ecriture, celui-ci aurait existé dès le commencement; et, comme la vie de chaque individu est limitée, il faudrait admettre un nombre infini d'hommes depuis la création; d'autre part, chaque homme est doué d'une âme raisonnable, et comme elle aussi est incorruptible et immortelle, il s'ensuit qu'aucune n'a été anéantie et que, par conséquent, à l'heure actuelle le nombre en est infini : or, tout cela répugne [3].

La création du monde *ab æterno* est donc impossible et cette impossibilité se fonde tout entière sur la contradiction qu'il y aurait à vouloir réaliser un nombre infini. Il n'en serait, sans doute, pas de même, si l'on pouvait admettre avec certains philosophes l'éternité de la matière; on pourrait dire alors que le monde, tout en étant coéternel à Dieu, n'en est, cependant, que le vestige et comme la manifestation extérieure; on pourrait dire que sa coéternité ne détruit pas le lien causal qui le rattache à Dieu : au lieu d'être créé dans le temps, on pourrait le concevoir comme créé de toute éternité. Mais encore une fois il faudrait, pour cela, que l'éternité de la matière puisse être admise, et en

1. « Impossibile est infinita pertransiri. » — Cf. *Aristot. Posterior*, lib. I; De cœlo, lib. III, cont. 10; *Physic.*, lib. VI; cf. *Append. 18.*

2. « Impossibile est infinita a virtute finita comprehendi. »

3. « Impossibile est infinita esse simul. »

dehors même du témoignage si formel des Ecritures, nous venons de voir qu'on ne saurait l'admettre sans tomber dans une série de contradictions. (*Append. 19.*)

L'auteur de la création est Dieu et Dieu seul : c'est donc à un seul principe qu'il faut attribuer l'universalité des choses, et ceux qui prétendent, comme le faisaient autrefois les Manichéens, que Dieu est le principe des substances spirituelles et incorruptibles et que les substances périssables et corporelles doivent être attribuées à un autre principe, font preuve d'une bien grande ignorance des fondements de la philosophie : Ils ne s'aperçoivent pas qu'admettre deux premiers principes, c'est détruire tout l'ordre des choses, c'est limiter la puissance divine, c'est même circonscrire l'essence de Dieu et la reléguer, pour ainsi dire, dans le domaine exclusif des substances spirituelles : c'est supprimer Dieu et, par conséquent, la possibilité même de toutes les substances particulières, bonnes et mauvaises. (*Sent. II*, dist. I, p. I, a. II, q. I).

Les philosophes grecs, et à leur tête Platon, ont imaginé que Dieu n'est pas intervenu directement dans la constitution du monde et qu'il a commis à cette œuvre des esprits intermédiaires, car il n'était pas digne de l'Etre souverainement parfait et acte pur, de prendre contact, même de loin, avec la matière. Mais c'est précisément parce qu'il est acte pur que S. Bonaventure attribue à Dieu la création immédiate de toutes les choses. C'est que, pour tirer du néant ce qui jusque-là n'existait pas, une puissance finie, de quelque nature qu'on la suppose, ne saurait suffire; c'est là une œuvre qui dépasse les forces de toute nature limitée; seule la puissance infinie, toujours en acte et réalisant essentiellement tout ce qu'elle contient de profondes virtualités, peut faire sortir du néant l'universalité des êtres. Aussi bien, ce n'est pas là ce que contestaient les philosophes en question. Ils posaient un ou plusieurs intermédiaires entre Dieu et la création, uniquement pour expliquer l'organisation de la nature créée : ces intermédiaires, dans leur pensée, n'étaient pas des créateurs, mais seulement des ordonna-

teurs. Cette manière de voir, bien moins déraisonnable, suppose, cependant, dans leur théorie l'éternité de la matière. De plus, elle a le tort de limiter la puissance du créateur; elle prétend sauvegarder par là sa simplictté absolue, mais elle oublie que plus un être est simple et plus son activité et sa puissance sont étendues; elle brise, au moins en partie, le lien de dépendance qui rattache tous les êtres, même ceux des classes inférieures, à l'Etre suprême; et en brisant ou en relâchant ce lien, elle enlève à la nature sa fin dernière qui est Dieu. (*Sent. II*, dist. I, p. I, a. II, q. II). Ce qui a trompé ici bien des philosophes, c'est l'importance, d'ailleurs très justifiée, qu'ils attribuaient à la simplicité absolue de Dieu. Ils se demandaient comment la multitude si variée des choses particulières pouvait convenablement être attribuée à un principe absolument simple et un. Il faut avouer que c'est là une chose assez difficile à comprendre [1]. La meilleure manière de résoudre la question, c'est de ne pas séparer en Dieu l'idée de sa simplicité de celle de sa puissance sans limites : l'être premier absolument simple est par là même absolument indépendant et puissant. (*Append. 20.*) D'un seul point, qui est ce qu'il y a de plus simple, les mathématiciens peuvent tirer une ligne infinie; d'un seul nombre ils peuvent faire sortir toute la série des nombres possibles et cette série est infinie: d'un seul principe les philosophes peuvent donc très bien concevoir qu'on fasse dériver une multitude de formes particulières diversifiées à l'infini : « Propter » ergo immensitatem infinita potest, sed propter immen- » sitatis manifestationem multa de thesauris suis profert. » Quia vero est unice unum, ideo simplicissimum... et quia » simplicissimum, maximæ potentiæ...; quia maximæ po- » tentiæ multa potest... et ideo a principio uno, quia pri- » mum et unum, exit multitudo. » (*Sent. II*, d. I, p. II, a. I, q. I).

1. « Difficile est intelligere, et aliqui circa hoc erraverunt. »

CHAPITRE III

La Nature.

La composition par essence et existence. — La forme et la matière. — La matière se retrouve dans toutes les substances, même spirituelles et incorporelles. — L'union de l'âme et du corps. — La pluralité des formes. — La production (*eductio*) des formes nouvelles. — Dieu premier moteur. — Les corps célestes et les corps terrestres. — L'Empyrée ; les quatre éléments. — Le monde est-il le meilleur possible ?

La doctrine de la nature tient une place très considérable dans la pensée de S. Bonaventure ; elle reproduit la plupart des théories caractéristiques de ce que l'on a appelé, peut-être assez improprement, l'augustinisme et qui, si l'on en excepte Jean de la Rochelle, sont communes à toute l'école franciscaine de XIIIe siècle : actualité infinie, mais positive, de la matière première, indépendamment de toute information substantielle ; présence dans la matière des raisons séminales ; composition hylémorphique des substances spirituelles ; pluralité des formes dans tous les êtres de la nature ; individualité de l'âme indépendamment de son union avec le corps [1].

Dans tous les êtres créés il y a lieu, d'abord, de poser une distinction entre l'essence et l'existence, c'est-à-dire qu'en eux l'essence et l'existence sont choses distinctes, que le principe *quod est* et le principe *quo est* ne sauraient en aucune manière être identifiés. Ainsi l'existence ajoute quelque chose à l'essence, la détermine dans l'espace et le temps, la fait subsister. Cette distinction du principe *quod*

1. Sur la prétendue origine augustinienne de ces théories, voir De Wulf, *Histoire de la Philosophie médiévale*, 4e éd., p. 318, suiv.

est et du principe *quo est*, qui semble devoir être attribuée à Gilbert de la Porée [1], fut célèbre dans la scolastique et donna lieu à de nombreuses discussions. Comment d'abord faut-il entendre cette distinction?

La plupart des représentants de l'école franciscaine de cette époque, Gilles de Rome et Jean de la Rochelle notamment, enseignaient que la distinction entre l'essence et l'existence n'est pas seulement logique, mais réelle. Avicenne admettait aussi le caractère réel de la distinction, mais, au lieu d'y voir une note essentielle aux choses créées, il n'y trouvait qu'un caractère purement accidentel. Cette restriction le conduisait par un chemin assez peu naturel, d'ailleurs, au panthéisme : tout être qui reçoit son existence d'un autre, disait-il, possède une essence réellement distincte de son existence ; mais, faisant de ce principe juste une application défectueuse, il ajoutait que l'existence n'est dans les choses produites qu'un simple accident, quelque chose qui s'ajoute du dehors à l'essence, qui peut en être séparé, comme la blancheur est distincte et séparable de l'homme blanc. Et il concluait que Dieu, cause première de tous les êtres composés d'essence et d'existence, ne possède en propre aucune essence déterminée, qu'il est une existence indéterminée, mais déterminable par toutes les créatures particulières [2]. C'est cette théorie d'une distinction réelle, mais accidentelle, entre l'essence et l'existence que S. Thomas attaque si souvent dans ses écrits [3]. Pour le docteur angélique la question n'est point de savoir si essence et existence sont des concepts diffé-

1. Cf. Schneider, *die Psychologie Albert d. Gr. Beitr. zur Geschichte d. Phil. d. Mittelalt.*, IV, 6, 393, ff.

2. Cf. In. IV, *Metaphysic.*, text. 3°, Venise, 1552, fol. 32.

3. « (Avicenna) non videtur recte dixisse. Esse enim rei, quamvis sit aliud ab ejus essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principium essentiæ. » — IV, *Metaph.*, lect. II. Cf. Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastick*, München, 1900.

rents, c'est là chose trop évidente; mais si, dans un être actuel, autre chose est sa réalité fondamentale et constitutive, (*essentia, quod est*) et autre chose, l'acte même par lequel cette réalité existe (*quo est, esse*).

S. Thomas souscrit à la thèse de la distinction réelle et essentielle. En Dieu seul, acte pur, l'essence se confond avec l'existence. Dans les créatures, spirituelles ou matérielles, cette perfection qui s'appelle exister est circonscrite et resserrée dans les limites mêmes de l'essence qu'elle détermine. L'essence est donc à l'existence ce que la puissance est à l'acte. Or, l'être n'est acte que dans la mesure où il est capable d'actuation, car le degré d'être se mesure à la puissance qui lui correspond, et une essence contingente ne peut recevoir l'actualisation de l'existence que dans les limites connues de la contingence. (*Append. 21.*)

« La distinction réelle de l'essence et de l'existence met en relief la contingence de la créature ; elle sauvegarde l'unité d'existence dans les êtres composés de forme et de matière, c'est-à-dire d'éléments consubstantiels incomplets et irréductibles, et dans les êtres qui exercent leur activité par des facultés réellement distinctes entre elles » [1].

Il faut rappeler aussi que pour S. Thomas la distinction entre l'essence et l'existence se ramène, en définitive, à celle de la forme et de la matière dans les êtres composés [2].

La théorie de S. Bonaventure se sépare sur deux points importants de celle de S. Thomas. La distinction entre l'essence et l'existence est tout aussi familière au docteur séraphique que celle qui existe entre la forme et la matière [3], mais il maintient une certaine différence entre ces

1. De Wulf, *Histoire de la phil. médiévale*, Louvain, 1912, 4e édition, p. 410.

2. « Deceptus fuit (Avicenna) ex æquivocatione entis. Nam ens quod significat compositionem propositionis est prædicatum accidentale... sed ens quod dividitur per decem prædicamenta significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actus vel potentia. » S. Thomas, X, *Métaphy.*, Sect. III.

3. Voyez *Sent. I*, d. III, p. II, a. I, q. III, fund 3 : In quolibet

deux points de vue et précisément parce qu'il se fait de ces deux distinctions une idée assez différente de celle que présentent les écrits de S. Thomas.

On sait qu'à la suite de Plotin et d'Avicenne les néoplatoniciens du XIIIe siècle soutenaient que tous les être créés sont composés, non de forme et de matière, mais simplement d'essence et d'existence.

S. Thomas réagit contre ce mouvement en rapprochant les deux conceptions opposées et en faisant de la matière et de la forme un équivalent de l'essence et de l'existence. S. Bonaventure, comme d'ailleurs Henri de Gand et Godefroid de Fontaines, maintient fermement la distinction des deux points de vue, mais les admet tous les deux et les fait entrer dans sa théorie de la composition des êtres[1]. D'abord, pour lui, la distinction entre l'essence et l'existence ne se réduit pas à celle qui existe entre la forme et la matière. L'essence et l'existence expriment un mode d'être beaucoup plus vague et plus indéterminé que la forme et la matière; aussi, la simple existence ne saurait suffire à constituer une substance, il faut faire appel ici à une réalité plus déterminée, et cette réalité n'est autre que la matière. Au second livre des *Sentences*, distinction XVII, il se demande s'il y a lieu d'admettre une matière dans l'âme humaine et il répond par l'affirmative, en s'appuyant sur cette considération que la distinction de *quod est* et *quo*

creato differunt quo est et quod est, sive quid est et esse. » Le saint Docteur rappelle ici que cette distinction lui est suggérée par Boethius : De Hebdomadibus, Migne, vol. 64, p. 1311, c. *De Trinitate*, cap. II, Migne, vol. 64, p. 1250, C. — Cf. *Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. I, concl. : « Omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem quia differt quo est et quid est. » — *Ibid.*, « est in ipso compositio entis et esse. » — Cf. *Sent. I*, d. XXIII, a. I, q. III, C.

1. Telle est, par exemple, la théorie de Jean de La Rochelle (voir à ce sujet une note du P. Mauser dans la *Revue Thomiste*, 1911, n° 1, p. 89 : *Die realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella*), de Alexandre de Halès, de Gilles de Rome.

est ne saurait, à elle seule, expliquer l'activité et la passivité de l'âme. (*Append. 22.*)

A la distinction III du même livre, il déclare que dans les anges se retrouve aussi la composition par forme et par matière; et l'une des raisons qu'il en donne, c'est que la simple composition par *quod est* et *quo est*, ne saurait suffire à constituer la nature angélique et précisément encore à cause de son indétermination. (*Append. 23.*)

D'ailleurs, la composition par essence et existence peut être, au moins à un certain point de vue, admise en Dieu, tandis qu'il faut absolument exclure de la nature divine la composition par forme et par matière [1]; de plus, les principes *quod est* et *quo est* se concilient parfaitement avec la nature des accidents, tandis que la forme et la matière ne peuvent se rencontrer que dans les substances, c'est-à-dire dans les êtres qui existent en eux-mêmes et pour eux-mêmes [2]. Enfin, dans la matière il y a lieu d'admettre une distinction entre l'essence et l'existence [3].

Il ne saurait donc y avoir de doute ici sur la pensée du Docteur : la distinction entre la forme et la matière est autre chose que la simple distinction entre l'essence et l'existence; elle ajoute à l'être un nouveau degré de détermination, elle le situe, non pas seulement dans le genre et l'espèce, mais aussi dans l'espace et le temps; la matière est plus que la simple existence, elle est quelque chose qui tient le milieu entre le néant et l'être [4].

1. *Sent. I*, dist. XXIII, a. I, q. III, concl. : « Cum in communi in inferioribus inveniatur *quod est* et *quo*... sic in divinis intelligimus illa duo. »

2. *Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. I, fund. 4 : « Si tu feras mihi instantiam in albedine et in aliis formis, quæ habent diffiniri, et habent genera et differentias, nec tamen habet materiam partem sui, etc...

3. *Sent. II*, dist. XII, a. I, q. I. Concl. : « Nam materia, *secundum sui essentiam*, est informis por possibilitatem omnimodam... Est iterum loqui de materia secundum quod habet esso in natura, etc. »

4. *Sent. II*, d. III, p. I, a. I, q. f. I : « Aliquid quod non est

Si S. Bonaventure considère comme irréductibles les deux distinctions d'essence et d'existence, de forme et de matière, c'est qu'il ne voit dans la première qu'une simple abstraction, qu'une analyse purement logique de concept, tandis que la seconde exprime les conditions mêmes de la réalité actuelle des êtres. Et c'est en cela qu'il se sépare surtout de l'Ecole franciscaine et de S. Thomas. Nous l'avons déjà vu par les textes cités plus haut, et nous aurons l'occasion, par la suite, de le montrer d'une manière plus précise: c'est la forme et la matière qui constituent les éléments réels des choses; c'est la matière qui particularise, détermine et individue les êtres ; et tant qu'on se borne à la simple distinction de l'essence et de l'existence, on reste en dehors du domaine des réalités [1]. La matière représente un principe substantiel commun qui, si indéterminé qu'on le suppose, est, cependant, ceci plutôt

omnino aliquid, nec omnino nihil, sed aliquod est medium inter aliquid et nihil. » — Il n'est pas impossible, sans doute, de trouver dans les nombreux écrits de Saint Bonaventure des expressions qui semblent rapprocher et même identifier cette double distinction d'essence et d'existence, d'une part, et de forme et de matière, de l'autre. Voir par ex. *Sent. II*, d. XVII, a. I, q. II, c., où il dit que la *materia* est le principe *a quo* est fixa existentia creaturæ in se. Mais le vrai sens de sa pensée ne semble pas difficile à dégager. Il nous avertit lui-même que le mot materia peut revêtir des acceptions assez différentes selon qu'on en parle en métaphysicien ou en physicien, et que le physicien, sous cette expression, entend stabilitatem per se existendi... et hæc est materia. — *Sent. II*, d. III, p. I, d. I, q. II, concl. Cf. *Ibid.*, *Sent. II*, d. XII, a. I, q. I. Concl. — Aussi est-ce avec raison que Ziesche s'exprime ainsi à ce sujet: « Nennt aber Bonaventura die Materia *quod est*, so meint er nicht sie sei die blosse Existenz, was wir zeitlich späteren Sinn des Wortes *quo est* nennen möchten. Er will damit sagen, das Ding existiere vermöge jener substanzialen Seinmöglichkeit, welche ihm das feste selbständige Sein verleihe. » Die Naturlehre nach Bonav. *Phil. Jahrbuch Band*, XXI Heft 1, p. 62.

1. *Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. II, concl. « Metaphysicus vero non tantum secundum esse, sed secundum essentiam considerat : et quia *abstracto omni esse*, non est reperire nec etiam fingere diversitatem in materia, etc.

que cela, et présente déjà une certaine aptitude à recevoir les formes ultérieures [1]; au contraire, l'essence, considérée purement en elle-même, n'est rien de réel; elle appartient au monde des abstractions [2]; et s'il est permis d'introduire en Dieu cette composition par essence et par existence, c'est précisément parce qu'elle ne comporte aucune distinction réelle et a trait seulement à notre manière de concevoir les choses [3].

*
* *

Après la distinction par essence et existence il faut considérer la distinction par forme et par matière. (*Sent. II*, d. I, p. II, a. I, q. II).

Les êtres créés sont composés de forme et de matière. C'est là une proposition générale et qui convient à tout le créé [4]. La forme est prise ici dans le sens aristotélicien : c'est tout ce qui donne à un être son achèvement, ce qui le constitue, le complète et permet de le définir [5]. Ainsi,

1. *Sent. I*, dist. XII, a. I, q. I, concl. : Materia prima potest considerari informis, existere autem non potest omni forma spoliata.

2. Cf. *Sent. I*, d. XXIII, a. I, q. III, concl. : « Ideo et in abstractione significatur per hoc nomen, *Deitas* et in concretione per hoc nomen *Deus ;* et ideo imposuimus ei nomen quo significamus ipsum *quo est*, et hoc est essentiæ, et ipsum *quod est*, et hoc est substantia. »

3. *Sent. I*, dist. XXIII, a. I, q. III, concl. : « Unde distinctio per *quo* et *quod est*... in omnibus divinis non facit diversitatem, nisi secundum rationem intelligendi. »

4. *Sent. I*, dist. XXXIII, a. I, q. I, concl. 3. — *Sent. I*, dist. XLIII, a. I, q. I, concl. II. — *Sent. I*, dist. VIII, p. II, a. I, q. II, concl. « In solo autem Deo est privatio compositionis et differentiæ... Unde in omni substantia per se ente, quæ dicitur creatura, est compositio. » — Cf. *Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. II.

5. *Sent. I*, dist. III, p. I, a. I, q. III, fund 3. — Cf. *Sent. II*, dist. III, p. I, a. II, q. III. Cependant d'après S. Bonaventure il y a une certaine distinction à établir entre la forme et la ma-

c'est par la forme que l'airain devient une statue ou un bouclier. Supprimez la forme, l'esprit ne se trouve plus qu'en présence d'une simple possibilité d'être; ce n'est pas le néant, car la forme ne saurait s'appliquer au néant et le perfectionner; ce n'est pas un être complet non plus, précisément parce que la forme lui fait défaut et qu'on n'en peut dire qu'il est ceci ou cela, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'être et le non-être, quelque chose d'indéterminé, d'inachevé, quelque chose qui attend son complément et son achèvement.

Jusqu'ici S. Bonaventure ne fait que suivre la tradition aristotélicienne des Ecoles. Mais il s'en sépare sur un point fondamental et cette divergence de vues produit dans le développement de sa pensée des conséquences qu'il y a grand intérêt — intérêt historique au moins — à souligner ici.

C'était une théorie généralement admise dans la scolastique, que la composition par forme et par matière ne se rencontrait que dans les substances corporelles. S. Bonaventure pousse la théorie jusqu'à ses dernières applications : si la matière n'exprime qu'une simple possibilité d'être, on ne voit pas pourquoi cette possibilité ne se rencontrerait pas aussi dans les substances spirituelles. Ce qui faisait reculer les théologiens, c'est que le mot *matière* comportait toujours dans leur esprit je ne sais quel mélange de corporéité; *matériel* et *corporel* avaient fini par ne plus présenter à leur esprit qu'un seul sens. S. Bonaventure réagit contre cette déformation de la théorie du Stagyrite et à maintes reprises il déclare que la matière n'emporte avec soi aucune idée de corps; matière veut dire

tière d'une part et, de l'autre, l'essence de l'existence. *Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. II, concl., op. 2, improbatur. — Tantôt par forme et matière il entend des concepts logiques qui servent à la définition des choses, tantôt des principes naturels qui entrent à titre d'éléments (στοιχεῖα) dans la composition physique des choses. Et c'est ce dernier sens qui semble dominer dans ses écrits.

possibilité d'être et rien de plus; la matière au sens aristotélicien n'est pas du tout la caractéristique de la matérialité, de la corporéité; elle est uniquement le principe et le fondement de la substantialité [1]. Ainsi considérée en elle-même, elle n'est ni matérielle ni spirituelle : elle constitue un principe indéterminé de possibilité d'être. (cf. *Sent. II*, dist. III, p. I, q. II, concl.). *Materia in se considerata nec est spiritualis, nec corporalis : in se considerata* veut dire considérée dans son essence. Mais, en fait, à l'essence est toujours jointe l'existence (*materia nunquam expoliatur ab omni esse*), et selon qu'elle reçoit une forme spirituelle ou corporelle, elle prend elle-même des qualités différentes, et c'est dans ce sens seulement qu'il est permis de distinguer une matière corporelle et une matière spirituelle : (*hinc est quod materia* CONSEQUENS ESSE *in corporalibus et spiritualibus est alia et alia.* Par son union à une forme spirituelle, la matière est élevée au-dessus des conditions de l'étendue, de la quantité, de la privation, du changement, et c'est en cela que la matière spirituelle se distingue de la matière unie à une forme corporelle. (*Sent. II*, d. XVII, a. I, q. II, concl. opinio. 3 : *Nobilitas materiæ venit ex ordine ad formam. Sent. II*, d. XVII, a. II, q. I, concl. ad. I. — cf. (*Sent. III*, d. XII, a. I, q. I, conc, ad 2).

Ainsi, et sans crainte pour cela d'entamer leur simplicité ou leur spiritualité, il faut dire que les anges (*Sent. II*, d. II, p. II, a. II, q. III. c. ad. 2). et les âmes humaines (*Sent. I*, dist. I, a. III, concl. ad. I. — *Sent. II*, dist. XIX, a. I, q. I, concl. Ratio 3). sont composés, comme tous les êtres créés, de forme et de matière; il faut dire même que les âmes comportent aussi une matière, considérées en el-

1. Cf. *Sent. I*, dist. XIX, p. II, a. I, q. 3, concl. : « La matière n'indique que le caractère inachevé des choses : materia sonat omnino imperfectionem. » — « Materia dicit principium passivum, et ita incompletum. » — « Materia est possibilis ad distinctionem per formam. »

les-mêmes, indépendamment de leur union à un corps [1]. C'est que les anges et les âmes constituent de véritables substances et, de ce chef, se trouvent soumis aux conditions de la substantialité.

Que les esprits soient de véritables substances, S. Bonaventure l'établit par l'examen de leurs propriétés, surtout de leur activité. Un être actif est nécessairement un être qui existe *per se* (*Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. I, concl. opinio 3) et l'existence *per se* est la caractéristique même de la substance [2].

Si la matière se trouve également dans les substances spirituelles et dans les substances corporelles, il s'ensuit évidemment qu'elle ne tend par elle-même ni à devenir esprit ni à devenir corps; elle ne se détermine pour l'un ou pour l'autre que par l'adjonction d'une forme particulière [3].

Cependant, par certains passages du S. Docteur, on pourrait croire que, pour lui, il y a dans la matière une certaine disposition à recevoir une forme spirituelle ou une forme matérielle. (*Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. II, concl. 6). Mais c'est qu'alors il considère la matière, non plus comme une simple potentialité, état qui, nous l'avons vu, est purement idéal et ne constitue qu'une abstraction; il l'envisage comme revêtue de certaines déterminations inférieures dont, en fait, elle n'est jamais totalement privée. (cf. *Sent. II*, d. IX, a. I, q. III, concl. ad. 3). Quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que, prise à la rigueur, la dis-

1. *Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. III, concl. : « Dici posse quod Deus ante corpus animam ejus (Adæ) produxerit ut ostenderet eam a corpore non dependere sed per se subsistere. » — Anima non « dependet a corpore tanquam indigens eo ad sui conservationem. »

2. *Sent. II*, dist. XIII, a. II, q. I, Concl. : « Nulla substantia per se existens... est pura forma, nisi solus Deus. »

3. *Ibid.*, II, XVII, I-II, Concl. — *Sent. II*, d. III, p. I, a I, q. II : « Materia in se considerata nec est spiritualis nec corporalis, et ideo capacitas consequens essentiam materiæ indifferenter se habet ad formam sive spiritualem sive corporalem. »

tinction de matière corporelle et de matière spirituelle cesse d'avoir sa raison d'être.

C'est donc par l'union de la forme et de la matière que se constituent toutes les substances. C'est cette union aussi qui constitue et différencie les individus particuliers.

On sait comment Aristote avait résolu ce fameux problème de l'individuation si agité dans les chaires du moyen-âge. Par elle-même, la forme n'est ni cet objet-ci ni celui-là ; la forme *homme* convient indifféremment à tous les êtres actuels ou possibles de l'espèce humaine : elle est universelle. Ce qui fait que cette forme se spécialise, s'individualise, que l'*homme* devient *tel homme*, que tel homme particulier se distingue comme individu réel de tel autre homme, c'est uniquement la matière.

S. Bonaventure reproduit pour son compte cette théorie ; il précise même d'une manière très heureuse le mode de cette individuation. Selon lui, en effet, au lieu de dire que l'individuation résulte de la matière, il est plus exact de la placer dans l'union même de la forme et de la matière. « Si vous demandez duquel des deux principes résulte principalement l'individuation, il faut répondre que l'individu est *hoc aliquid*, cette chose que voici. Il doit d'être *hoc* surtout à la matière, laquelle donne à la forme sa position dans l'espace et dans le temps ; il doit d'être *aliquid* surtout à la forme. C'est que l'individu possède, en effet, l'essence et l'existence. La matière donne l'existence à la forme ; la forme donne l'essence actuelle à la matière. » (*Sent. II*, dist. III, p. I, a. II, q. III). Ainsi il faut élargir la proposition du Stagyrite qui, prise dans un sens trop restreint, cesserait d'être vraie, car on ne voit pas bien comment la matière, qui est, aussi bien que la forme, commune à tous les êtres particuliers, pourrait, à elle seule, constituer le principe de leur individuation [1]. Si la matière et la

1. « Quomodo enim materia, quæ omnibus est communis, erit principale principium et causa distinctionis, valde difficile est videre. »

forme sont également communes à toutes les substances particulières, une seule solution est possible, c'est que ces deux éléments se déterminent l'un par l'autre [1]. Si l'on applique plusieurs fois un cachet sur la cire, on voit se former un certain nombre de sceaux. La cire, qui d'abord était indéterminée, prend la forme du cachet et se détermine, et, de son côté, le sceau ne se multiplie que grâce à la présence de la cire. Ainsi en est-il de l'union de la forme et de la matière. (*Sent. II*, dist. III, p. I, a. II, q. III, conc.).

L'application que S. Bonaventure fait de sa théorie aux anges mérite d'être signalée, car sur ce point elle sépare nettement sa pensée de celle de S. Thomas. L'auteur de la *Somme*, refusant d'admettre dans les anges la composition par forme et par matière et reconnaissant pourtant, avec Aristote, que c'est uniquement la matière qui individue les sujets particuliers, se trouvait assez embarrassé pour expliquer comment chaque ange constitue un être à part distinct des autres. On sait qu'il se tire d'affaire en déclarant que dans la hiérarchie angélique il n'y a pas de distinction d'espèce et d'individu, que chaque individu constitue à lui tout seul une espèce [2]. La solution qu'apporte S. Bonaventure nous semble beaucoup plus naturelle et plus conforme aussi à l'esprit de la philosophie scolastique. On ne voit pas pourquoi la théorie dérogerait en ce seul point à la règle générale qu'elle pose pour l'individuation des natures particulières. Les substances spirituelles sont composées de forme et de matière et, par conséquent, s'individuent tout à fait comme tous les autres êtres [3].

1. « Individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiæ et formæ, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum. »

2. S. Thomas, *De Ente et essentia*, C. V ; *De substant. separat*, C. VII. *Summa theolog.*, Ia, q. 513; q. 39, 1, ad. 3 ; q, 54, 3, ad 2; q. 56, 1, ad. 2 ; q. 75, 4, 5 ; q. 85, 1 et 3, ad. 4 ; q. 86, 1, 3.

3. Cette opinion, d'ailleurs, n'appartient pas exclusivement à S. Bonaventure. Pierre de Tarantaise parlant de cette controverse dit : « Duplex est celebris opinio. » (*Sent. II*, dist. XVII, q. I, a. 2). On la trouve déjà chez S. Augustin (*De Genes., ad.*

Il ne faut pas croire, d'ailleurs, que cette composition nuise à la simplicité des substances spirituelles et constitue un argument contre leur immortalité. C'est là une objection que l'on adressait déjà à S. Bonaventure et il apporte un soin spécial à y répondre.

Il le fait en montrant que l'objection naît uniquement d'une fausse interprétation du mot *matière*. Il suffit de rendre à ce mot sa signification historique pour voir qu'il n'inclut aucune corporéité et, par conséquent, ne s'oppose en rien à la spiritualité des substances. La spiritualité n'est autre chose que la simplicité [1], et la simplicité consiste à subsister par soi à titre d'être complet et indépendant, et, comme la matière a été définie le fondement de la possibilité des substances, on voit que l'introduction de la matière dans une substance ne nuit en rien à sa simplicité ni à sa spiritualité. (Cf. *Sent. II*, d. I, p. II, a. I, q. II, ad. 3; II, d. XVII, q. I, fund I, *Anima rationalis... simplex in essentia*). S'il s'en trouve qui refusent d'introduire la matière dans l'âme, c'est qu'ils considèrent la matière comme étant déjà déterminée et l'assimilent au corps : *non intendentes de materia in generaliter ;* mais il convient de ne prendre ici le mot matière que dans sa plus grande généralité. Et voilà pourquoi le traducianisme est radicale-

litt. V. C. V., n° 13; VII, C. 5, n° 7, c. 6, n° 9 ; c. 17, n° 39) et S. Bonaventure s'appuie lui-même sur l'auteur du *De Genesi* (*Sent. II*, 3, I, 1, 2, fund I). Toute l'Ecole franciscaine, y compris Scot, partageait, à part quelques rares exceptions, cette manière de voir. Chez les Dominicains et malgré l'autorité de S. Thomas, Pierre de Tarantaise déclare les deux opinions probables, et Albert le Grand ne semble se séparer de S. Bonaventure que dans la manière de s'exprimer. — Cf. Ziesche, op. cit. I Heft, p. 59.

1. Il ne s'agit ici évidemment que d'une simplicité *secundum quid*, car la simplicité absolue se rattache à l'indépendance absolue et celle-ci ne se rencontre qu'en Dieu ; cf. *Sent. I*, d. XXXIII, a. I. q. I, concl. 3 et I, dist. XLIII, a. I, q. I, concl. ; d. XXXVII, p. I, a. II, q. II, ad. 4 : Nullius creaturæ, quantumcumque nobilis, potentia est omnino simplex, etc.

ment faux. Cette hypothèse, qui attribue aux parents la génération de l'âme aussi bien que celle du corps, suppose que les formes spirituelles naissent les unes des autres. Or c'est là une chose impossible.

« Si anima est ex traduce, aut ergo anima est ex carne aut ex anima : ex carne esse non potest, quia impossibile est ex corpore fieri non corpus;... Si ex anima, aut ex toto aut ex parte : ex parte non, quia anima est simplex; si ex toto, ergo cum aliquis generat aliquem, cum det ei totam animam suam, desinit habere animam et desinit vivere ». (*Sent. II*, dist. XVIII, a. II, q. III, fund. 4).

D'ailleurs, la présence de la matière dans l'âme ne nuit point à sa simplicité, parce que la matière considérée en elle-même est simple et indivisible. Le corps est divisible, mais non la matière [1].

On objectait aussi que, tout composé pouvant être dissous, l'admission d'une forme et d'une matière dans les anges devait nécessairement compromettre leur immortalité. Cette objection repose sur la précédente et n'a, par conséquent, pas plus de valeur; d'ailleurs, l'immortalité ne représente qu'une nécessité naturelle de persévérer dans l'être (*Sent. II*, dist. XIX, a. I, q. I, concl. ad. I, *Cette distinction est à lire en entier*), sans qu'on ait à déterminer le mode spécial et le fondement de cette nécessité.

La manière dont S. Bonaventure répond à ces objections est excellente, et S. Thomas, qui est loin pourtant de partager la théorie du docteur séraphique, ne peut s'empêcher d'approuver pleinement son langage sur ce point. (Cf. S. Thomas *Sum. theolog.* I, q. 75, a. VI).

Mais S. Bonaventure se voit obligé de chercher une autre voie pour prouver l'immortalité des substances spiri-

1. *Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. II, concl., ad. 4. Cf. *ibid.*, fund. 4 : « Partibilitas inest rebus corporalibus. » Cf. *Sent. II*, dist. XVII, a. II, q. III, fund 5 : « Anima rationalis... per se existens et incorruptibilis. »

tuelles. Il ne peut plus s'appuyer sur le concept de simplicité absolue, comme on le faisait couramment; il recourt à une application assez originale de sa théorie sur la forme et la matière.

Comme toutes les substances, les natures spirituelles sont composées de forme et de matière, mais les substances spirituelles présentent ceci de particulier, que Dieu seul est capable d'unir en elles la forme et la matière; aucune force naturelle n'y saurait suffire [1].

C'est donc Dieu qui unit en elles la forme à la matière : d'autre part, il ne se sert pas, pour leur composition, d'une matière préexistante, car il diminuerait ainsi la somme totale de matière élémentaire qu'il a créée au commencement et bouleverserait l'ordre du monde; il créé donc une nouvelle matière pour chaque nouvelle forme spirituelle [2], et ainsi, forme et matière étant créées l'une pour l'autre, sont indissolublement unies. (*Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. III, concl. sub. fin). Dans les natures spirituelles, la matière une fois unie à une forme, ne peut plus la perdre : car, étant créée uniquement pour cette forme, on ne voit pas comment elle pourrait la remplacer et en prendre une autre. (*Sent. II*, dist. I, a. III, q. II, concl. sol. I). Ces changements de forme conviennent très bien aux substances corporelles, car, dans ce domaine, n'importe quelle forme peut s'ajouter à la matière préexistante; mais il n'en va pas de même des substances spirituelles, et cette liaison nécessaire, qui existe en elles entre leur forme et leur matière, constitue leur immortalité. Dieu seul pourrait opérer

1. *Sent. II*, dist. XV, a. II, q. III, Concl. ad. 5, 6. « Animæ rationales... producuntur per creationem et ideo non habent rationem seminalem. » Cf. II, dist. XVIII, a. II, q. III, Concl. 5. « Anima rationalis cum sit aliquid incorruptibile, nec educatur de materia præjacente, necesse est eam ex nihilo educi et ita creari » et *Sent. I*, dist. XIV, a. II, q. II, fund. 8. « Anima rationalis non potest esse nisi a Deo. »

2. *Sent. II*, dist. XVIII, a. II, q. III, fund. 5. — Anima rationalis simul cum ipsa producitur sua materia.

cette séparation et, par conséquent, cette dissolution, mais il aime tout ce qu'il a créé, et il s'est interdit à lui-même de rien faire rentrer dans le néant.

La solution que S. Bonaventure apporte au problème de l'union de l'âme et du corps présente aussi un intérêt particulier. D'après Aristote l'âme et le corps réunis ne constituent qu'une seule substance; l'âme est la forme et le corps la matière du composé humain. Il s'ensuit que chacun de ces éléments, pris séparément, n'est qu'un être incomplet, inachevé, une simple possibilité. L'âme est faite pour être unie au corps comme la forme tend à se particulariser dans une matière : avant comme après cette union l'âme cesse d'exister à titre d'être indépendant : elle s'évanouit comme toutes les autres formes auxquelles la la matière vient subitement à faire défaut : L'âme est l'acte premier d'un corps organisé. (Aristote. *De anim.* B. 1).

S. Thomas adopte complètement cette théorie, sauf que pour rester fidèle à l'enseignement de l'Eglise, il déclare que l'âme séparée du corps continue à subsister, mais dans un état anormal, et se distingue des autres formes par son aptitude à être unie à un corps et à tel corps. (*Summa I*, q. 118, a. 3, concl.). C'est cette théorie qu'adopte aussi S. Bonaventure, mais il l'interprète très librement et d'une manière assez différente. Avec Aristote, il part de ce principe que l'homme est le composé d'un corps et d'une âme ; (*Sent. I*, dist. XXIII, a. I, q. I, opp. 3). que l'âme est la forme ou l'acte premier d'un corps déjà organisé [1]; mais il refuse d'admettre que le corps reçoive de l'âme son exis-

1. *Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. III, fund. 2. — Anima naturaliter est forma corporis. Cf. *Ibid.*, dist. XVII, a. II, q. II, concl. ad. 6 : « Is est ordo quod forma elementaris unitur animæ mediante forma mixtionis et forma mixtionis disponit ad formam complexionis. » — « In ipso instanti creationis unitur anima carni. » *Sent. II*, dist. XXXI, a. II, q. II, fund. 5. — Anima non est nata uniri nisi carni formatæ et organizatæ. *Sent. III*, d. III, p. II, a. III, q. II, concl.; — cf. *Sent. II*, dist. I, p. II, a. III, q. II, concl. opinio 3.

tence, son être propre. C'est que, pour lui, l'âme et le corps constituent chacun par eux-mêmes, et indépendamment de leur union, un être complet, subsistant *per se*, une véritable substance. (*Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. II, concl. II). De sorte que le composé humain ne résulte pas de l'union d'une forme et d'une matière au sens de pure potentialité, il résulte de l'union de deux substances formées, dont l'une joue le rôle de forme, et l'autre, celui de matière. (*Append. 24*). Et ainsi dans ce composé, — c'est là, d'ailleurs, nous le verrons, la condition la plus générale de tout composé — il n'y a pas qu'une seule forme, comme le pensait S. Thomas (*Summa I*, q. 76-3, concl. III, q. 75-6, ad. 2). il y a plusieurs formes : la forme du corps, la forme de l'âme, il y a aussi la matière du corps et celle de l'âme; mais ces éléments s'unissent de telle manière que le composé qui en résulte forme vraiment un être complet, total, *unum per se*

L'âme, à titre de forme, tend à s'unir au corps qui constituera, par rapport au composé humain, sa matière, et le corps, de son côté, a une tendance naturelle à être informé par l'âme pour laquelle il a été créé, de sorte que l'union résultant de ces deux besoins parallèles (*appetitus*) est vraiment une union naturelle [1].

L'âme unit son être à celui du corps, non d'une manière accidentelle, extérieure, par une espèce de juxtaposition; précisément parce qu'elle éprouve une inclination naturelle pour lui et que le corps partage lui aussi cette inclination (*Append. 25*), elle le saisit, pour ainsi dire, par le dedans, elle l'imprègne, l'anime, lui donne la vie et ainsi ne fait plus qu'un avec lui [2]; l'âme anime le corps comme elle est

1. *Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. III, fin; — cf. *ibid.* : « Anima unitur corpori ut perfectio naturalis, cui naturaliter appetit copulari. » — « Utrum autem illa ordinatio (quam habet caro ad animam quæ ipsam vivificavit), fundatur in appetitu naturali providentia Conditoris, difficile est discernere. » — *Sent. II*, dist. XXX, a. III, q. I, concl., ad. 6.

2. *Sent. II*, dist. I, p. II, a. III, q. I, fund. 4 : « Vivificare est

elle-même animée par Dieu. (*Sent. II*, dist. XXVI, a. I, q. II, opp. 4. — Augustinus. *De civitat. Dei.* liv. XIII, c. II). Etant déjà animée avant cette union, la vie qu'elle communique au corps n'est pas une vie étrangère, c'est sa propre vie, et c'est ce qui explique que de l'union de ces deux substances ne résulte qu'un seul être substantiellement le même.

Mais il faut bien se garder de croire que le maintien de ces deux formes et de ces deux matières dans le composé humain nuise à son unité absolue : car, une fois formé, il constitue une substance nouvelle, et cette substance, comme toutes les substances, se trouve *à titre d'être subsistant per se*, composée d'une seule forme et d'une seule matière, l'âme et le corps. Et ainsi on échappe à cette étrange théorie, plusieurs fois condamnée et toujours renaissante, qui attribue dans l'homme les fonctions supérieures et les fonctions purement végétatives à plusieurs principes distincts, à des âmes différentes. Rien n'est plus contraire à la pensée de S. Bonaventure. L'expérience prouve que chez l'homme la vie sensible et la vie végétative vont toujours de pair avec la vie rationnelle. (*Sent. II*, dist. XVII, a. II, q. I, fund. 3). Ainsi nous voyons qu'après la disparition de l'âme rationnelle, c'est-à-dire à la mort, la vie sensible et la vie végétative sont supprimées en même temps que toutes les fonctions supérieures. (*Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. III. — *Sent. II*, dist. XXXI, a. I, q. I, fund. 1).

D'ailleurs, si l'homme avait plusieurs âmes, il aurait plusieurs principes de vie, donc, à titre de composé, plusieurs formes constituantes, ce qui est une absurdité.

actus animæ rationalis quem habet in corpus... actus substantialis et essentialis, [et sic] inest animæ ratione sui quo est, sive formalis et completivi. » — [Non est actus accidentalis] quia ratione illius est anima forma substantialis. (*Ibid.*, concl. opinio 3).

*
* *

Les différents éléments créés ne sont point isolés; partout nous découvrons l'ordre, l'harmonie, la composition, la production de nouvelles formes et de nouveaux êtres; partout aussi nous saisissons dans la nature l'activité, le mouvement et la vie. Il faut donc que les éléments aient entre eux certaines relations d'où découle tout l'ordre de l'univers : relations réciproques de la forme et de la matière, relations des quatre corps simples avec la matière première; relations de toutes les natures corporelles particulières avec les corps simples; relations du ciel empyrée avec le monde des choses terrestres; relations enfin de tout l'univers créé avec le premier moteur.

Nous n'avons pas à revenir ici sur ce qui a été déjà dit de l'union dans toute substance créée de la forme et de la matière, mais il faut voir dans quelles conditions particulières se produit cette union. Dans chaque être particulier il y a, d'abord, une forme propre qui, comme nous l'avons dit, sert à définir cet être, à le classer, et constitue son concept. Mais, à côté de cette forme propre, il y a tout un ensemble de déterminations plus ou moins accidentelles, forme de composition, de mixtion (*Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. II, ad 6), de complexité (*Ibid.*), d'organisation (*Sent. II*, dist. VIII, part. I, a. II, q. I, concl., ad. 2). formes élémentaires (*Sent. II*, dist. XII, a. I, q. III, op. 3. *Ibid.*, II. *Sent. XXVI.* a. I, q. III, ad. 4), formes accidentelles, formes actives, formes premières (*actus primus*) formes secondes, etc.

Chaque groupe d'êtres reçoit aussi une détermination plus commune qui le caractérise et lui donne ce par quoi tous les individus de ce groupe se ressemblent; il y a ainsi une forme commune à tous les corps célestes, (*Sent. II*, dist. XVII, a. I, q. II, concl. [*naturæ cœlestis*] *perfecta est sua forma ut nullo modo habeat appetitum ad aliam formam*) une autre, commune aux corps terrestres; enfin, au-dessus de toutes ces formes plus ou moins particulières, il faut recon-

naître une forme commune à tous les êtres, participable pour tous et c'est ce que S. Bonaventure appelle proprement la *forme commune*. Il y a donc dans les êtres pluralité de formes[1]. Mais toutes ces formes sont harmonisées et, par leur subordination à la forme propre, elles ne s'opposent en rien à l'unité substantielle de la nature dans laquelle elles se trouvent à titre de déterminations. D'ailleurs cette pluralité de formes ne convient bien qu'aux natures corporelles[2] : les substances spirituelles ne sont pas susceptibles de recevoir plusieurs formes, et ainsi leur unité est plus foncière que celle des substances corporelles et les rapproche plus de la simplicité absolue de Dieu. (*Sent*, *II*, dist. XVII, a. I, q. II. Concl. *Natura cœlestis... nullo modo habet appetitum ad aliam formam. Sent. I*, dist. XXXIII, a. I, q. I. Concl. I; dist. XLIII, a. I, q. I. Concl.).

Il faut bien saisir le véritable sens de cette doctrine de la pluralité des formes. Elle présente, d'abord, une signification logique. Chaque être peut être simultanément et un grand nombre de fois forme et matière à l'égard des autres êtres qui le précèdent ou le suivent dans l'arbre de la classification. On peut donc, dans le même être, distinguer en nombre indéfini toute une série de formes qui traduisent ses relations au point de vue du genre et de l'espèce. Ainsi la statue est forme par rapport au bloc d'airain; l'airain est forme par rapport au minerai, le minerai est forme par rapport aux éléments, les éléments sont forme par rapport à la matière première. Entendue dans ce sens purement logique, la doctrine de la pluralité des formes n'exprime que les déterminations abstraites plus ou moins générales ou particularisées que l'esprit découvre dans les choses.

Mais là ne se borne pas le sens de cette doctrine. Elle

1. Cf. De Wulf, *La doctrine de la pluralité des formes dans l'ancienne école scolastique du XIIIe siècle*. Œgidius de Lessines, Louvain, 1910, p. 10 et suiv.

2. Saint Bonaventure reste fidèle sur ce point à la doctrine générale des scolastiques du XIIIe siècle.

prend aussi une signification physique et présente, par conséquent, un grand intérêt pour la solution de la question si controversée de la constitution réelle des substances. Et c'est bien là le sens que lui donne S. Bonaventure. Chaque propriété irréductible d'un être requiert une forme particulière — forme réelle et pas seulement logique — qui l'explique et la rend possible ; et, comme ces propriétés sont en nombre indéfini, il n'y a pas de raison de limiter le nombre des formes qui peuvent ainsi coexister dans le même être.

Dans la matière aussi il y a lieu de reconnaître une certaine pluralité et comme différents degrés d'indétermination ou différents moments de détermination. La matière sortie des mains du créateur est indétermination pure et absolue : c'est la *materia prima*, et l'Ecriture, au chapitre I de la Genèse, dit d'elle qu'elle était informe, insaisissable à la vue et au toucher : c'est le fondement de la possibilité de toutes les substances. Mais ce n'est là qu'un état idéal, car dans cette *materia prima* se produit tout de suite une première différenciation : une partie de cette *materia* est destinée à être informée par les formes spirituelles, tandis que l'autre est destinée aux formes corporelles. Dans la *materia spiritualis* elle même une partie est réservée aux esprits purs, l'autre aux âmes humaines ; quant à la *materia materialis* elle se différencie dans les quatre corps simples élémentaires d'où dérivent ensuite, par voie de différenciation de plus en plus particulière, l'immense multiplicité de tous les corps qui remplissent le monde terrestre. Le mode de toutes ces différenciations corporelles se réduit à la condensation et à la raréfaction [1]. A chacune de ces différenciations correspond une forme de plus en plus spécialisée, car n'importe quelle forme ne saurait convenir à

1. *Sent. II*, dist. XVII, a. II, q. II, fund. 2 : « Nihil venit ad constitutionem mixti nisi corpus quod est miscibile ; miscibile autem non est nisi corpus rarefactibile et condensabile. » Cf. plus bas, Itinerarium, p. 304, 305.

n'importe quelle matière, ni réciproquement. Il n'y a qu'une espèce de matière, mais la diversité des formes rejaillit, de quelque manière, sur la matière elle-même et la détermine d'une façon de plus en plus précise. Il se fait ainsi comme un échange continuel de formes; les formes les plus précises et les mieux caractérisées sortent graduellement des formes les plus indistinctes et les plus primitives et ce mouvement réalise peu à peu l'ordre et l'harmonie de l'univers.

Il ne faut pas croire que ces formes différentes, qui apparaissent ainsi et se réalisent progressivement, se trouvent déjà à l'état latent dans l'être qui change et se développe, car souvent ces formes sont inconciliables et constitueraient au sein de l'être un principe de désordre et de lutte; (*Sent. II*, dist. VII, a II, q. I, *tunc contraria ponerentur simul in eodem*) elles se produisent donc au fur et à mesure des changements qui surviennent. Il n'y a de préexistant dans la nature que la force plastique capable de produire des formes. Ou encore, on peut dire, à la rigueur, que toutes ces formes existent déjà à titre de virtualités : « *ut materia habeat in se seminales rationes sibi a primaria conditione inditas* » mais, de toute manière, ces formes ne se réalisent que sous l'excitation d'un agent distinct d'elles : *per actionem agentis educantur in actum.*

On voit, dès lors, que cette production de formes nouvelles ne doit pas être considérée comme une création : à proprement parler, aucun élément nouveau n'apparaît dans la nature; il y a seulement passage d'une forme à une autre, transformation : « *formæ producuntur ex aliquo, sed non ex aliquo materialiter vel constitutive, sed ex aliquo originaliter.* » (*Append. 26*).

Aristote déjà l'avait remarqué : il est impossible que la matière reste absolument dépourvue de forme; dès qu'une détermination disparaît, une autre la remplace; la forme de l'airain s'évanouit et est remplacée par la forme du bouclier; celle-ci fait place à la forme d'une statue ou d'une épée : et ces substitutions de formes expliquent dans le

monde le va-et-vient continuel des êtres, l'alternative de croissance et de dégénérescence, le devenir, la génération et la mort.

La matière est essentiellement passive et inerte, c'est des formes quelle reçoit l'activité et le mouvement; (*Sent. II*, dist. XXX, a. III, q. I, concl., ad 5 : *quantitas virtutis se tenet ex parte formæ et potest dici ratio seminalis*) les formes ne sont donc pas seulement des concepts logiques, elles sont en même temps et surtout des principes d'organisation, (*Append. 27*), et chacune d'elles n'est qu'une spécialisation particulière de la force plastique primitive que la Créateur a infuse dans la *materia prima*. C'est ainsi du dedans que la nature est travaillée et organisée : le monde ressemble à un corps vivant qui reçoit de son âme le mouvement, la vie, la conservation de ses parties et leur organisation; et, de même que l'âme est immédiatement animée par Dieu, ainsi, la force plastique du monde dépend immédiatement du créateur [1].

L'âme, une fois animée, maintenue dans la vie par l'action conservatrice du créateur, communique immédiatement au corps ses mouvements particuliers : ainsi également la force plastique, une fois infuse par Dieu dans le grand corps de la matière, le dérige immédiatement d'après l'idée, le plan, la forme directrice fixés par Dieu, et le conduit à sa destinée terrestre.

L'organisation du corps humain n'est qu'un cas particulier de cette action plastique que la forme exerce sur la matière.

La forme pénètre ici la matière déjà composée, elle devient pour elle un principe de vie, comme on le voit pour les plantes et les animaux. Mais c'est chez l'homme qu'elle atteint le plus haut degré de l'organisation. Ce n'est pas

1. *Sent. II*, dist. VIII, a. II, q. II, concl. : « [Dominus] indidit rebus naturalibus et virtutes seminarias secundum quas, Deo cooperante, cunctæ naturales formæ producuntur in esse. » — Cf. *Sent. II*, dist. VII, p. II, a. II, q. I. « Deus est principaliter agens et producens in omni rei eductione. »

elle, sans doute, qui forme le corps, car il est déjà organisé, achevé et constitue une substance complète lorsque l'âme lui est ajoutée; la matière corporelle s'est développée lentement sous l'action plastique des forces naturelles propres au père et à la mère qui engendrent; mais l'âme embellit le corps, le parfait, le conserve [1] : et aussi lorsqu'elle s'en détache sous le choc de la mort, le corps se désorganise, ses éléments se désagrègent, et la matière, que la forme avait, pour ainsi dire, tenue emprisonnée, recouvre sa liberté et retourne à son premier état de moindre détermination.

Nous avons dit que Dieu meut le monde comme l'âme anime et meut le corps auquel elle est unie. C'est là encore une pensée éminemment hellénique. Sans doute, Platon et Aristote conçoivent d'une manière assez différente le rapport que la nature entretient avec l'intelligence première, mais, à laisser de côté des divergences assez tranchées dans la manière dont ils conçoivent le premier moteur, l'idée est, au fond, la même. Il semble bien que pour Platon Dieu soit l'âme même du monde : en sa partie supérieure cette âme se repose dans la contemplation du bien et d'après cet idéal indéfectible, forme la nature. Dieu est l'âme des choses, et voilà pourquoi il est la cause éternelle de l'éternel mouvement.

C'est également la considération de la nature et surtout du mouvement continuel des choses qui élève Aristote à l'affirmation d'une intelligence suprême. Pour lui aussi, c'est en Dieu que réside la cause dernière du mouvement et la raison profonde de l'actualisation de toutes les puissances que recèle le vaste sein de la nature. Le moyen-âge est pénétré de cette pensée. S. Bonaventure l'introduit tout entière dans

1. *Sent. II*, dist. I, p. II, a. III, q. II, concl. opinio 3. « Corpus enim humanum nobilissima complexione et organizatione quæ sit in natura est organizatum et complexionatum : ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma seu natura. »

sa théorie et il s'emploie à l'utiliser en l'appliquant au système cosmologique de la Genèse.

D'après l'Ecriture, en effet, nous voyons qu'à l'origine Dieu tire du néant une masse inorganique, (*Sent. II*, dist. XII, a. I, q. III, fund.) qui ensuite, peu à peu, aux différents jours de la création et sous l'action des forces séminales qui opèrent par une causalité interne, se développe, se différencie, se détermine et s'organise. Or, l'action de ces forces est sous la dépendance immédiate de Dieu [1]. C'est lui qui leur communique leur efficacité, qui la leur conserve, qui les dirige dans leur action et, s'il cessait un seul moment de les soutenir, tout retournerait, d'abord, à l'état inorganique et rentrerait, ensuite, dans le néant. Sans doute, la nature possède une causalité propre [2]; Dieu ne crée pas continuellement, il laisse aux causes secondes l'efficacité particulière qu'il leur a accordée une fois pour toutes [3], son action ici consiste uniquement à les conserver, mais il n'en est pas moins vrai que c'est finalement à lui qu'est suspendu tout le développement de la nature. Il la meut par les forces, mais les forces ne sont rien sans lui. Pour bien faire saisir sa pensée, S. Bonaventure compare ici l'action de la nature à celle de Dieu et à celle de l'homme. Dieu agit du dedans : en donnant l'être, il lui communique intérieurement le mouvement. L'homme n'agit que du dehors, puisque son action ne peut s'exercer que

1. Cf. *Sent. II*, dist. VII, p. II, a. II, q. I. — Deus est principaliter agens et producens in omni rei eductione.

2. *Sent. II*, dist. XXX, a. III, q. I, concl. : « Si multiplicatio hominis ex homine esset per virtutem supra naturam et non per virtutem ipsius naturæ, generatio hominis ex homine non esset naturalis. »

3. *Sent. II*, dist. VII, p. II, a. II, q. I, concl. — Certains prétendent « quod Deus sit tota causa efficiens, et agens particulare non facit nisi materiam adaptare... » Mais c'est là une position intenable : agens particulare aut inducit aliquid aut nihil; et si nihil, ergo nihil agit; si aliquid agit, ergo videtur quod aliquam efficiat dispositionem, sed qua ratione potest in unam, et in aliam. »

sur une matière préexistante : la nature participe à ces deux modes d'efficacité : elle agit à la fois au dedans et au dehors, Dieu crée *ex nihilo*, l'homme agit *ab actu in alium;* la nature, *de potentia in actum.* (Cf. *ibid.*, p. II, a. II, q. II, concl.).

Pour éviter de faire intervenir continuellement Dieu dans le cours du monde et le développement des choses, il faut dire que la nature possède certaines prédispositions à se développer dans un sens donné. La présence de ces dispositions, de ces tendances, de ces énergies sourdes, dispense de recourir sans cesse à une intervention divine, qui serait la négation, au sein de la nature, de toute causalité créée; d'autre part, ces dispositions ne sont que des tendances, c'est-à-dire quelque chose d'inachevé et d'incomplet : il faut que les forces naturelles les mettent en jeu en les actualisant : la nature ne tire rien du néant, mais elle réalise les virtualités que Dieu a déposées et conserve dans son sein.

La nature ne se meut donc pas d'elle-même : ses dispositions sont mises en activité par les forces séminales ; ces forces elles-mêmes se meuvent selon les formes particulières : formes et forces tiennent uniquement de Dieu et toute efficacité qu'elles possèdent pour mouvoir, et la direction du mouvement qu'elles impriment à la nature corporelle. (*Sent. II*, a. VII, p. II, dub. III. Voir *Append. 28*).

*
* *

Il est un autre point qui tient une grande place dans la théorie de S. Bonaventure, la distinction des corps célestes et des corps terrestres, l'existence d'un ciel empyrée, et le rôle d'intermédiaire entre Dieu et la nature terrestre qu'il attribue à ce dernier. C'est là encore, on le sait, un emprunt fait à la spéculation hellénique. La théorie d'Aristote est connue. Le ciel est bien différent des corps terrestres : c'est un corps formé d'une essence supérieure, subtile et inaltérable, corps uniforme où il n'y a aucune diversité

d'éléments, vaste sphère qui, sous l'action immédiate du premier moteur, se meut éternellement d'un mouvement circulaire et entraîne dans sa course les astres fixés à la surface ou attachés à un certain nombre de sphères secondaires et entraînées dans le même mouvement de rotation, comme autant de clous d'or enfoncés dans la voûte d'une coupole lumineuse et transparente.

L'existence de l'empyrée ne fait aucun doute pour S. Bonaventure, mais il ne le conçoit pas tout à fait à la manière d'Aristote.

Il distingue d'abord le firmament, le ciel sidéral; ce ciel est mû d'un mouvement circulaire de l'orient à l'occident et il entraîne dans sa rotation les astres qu'il renferme. (*Sent. II*, dist. XIV, p. I, a. II, q. I, concl. — *Ibid.* p. II, a. I, p. I). Mais, comme chacun de ces astres a son mouvement particulier, à côté du mouvement général du ciel il faut admettre toute une série de mouvements circulaires plus ou moins rapides qui constituent les différentes sphères [1].

Le firmament ne se meut pas lui-même, car il n'est point un être vivant. (*Sent. II*, dist. XIV, p. I, a. II, q. II, concl. et *ibid.*, p. II, a. II, q. III, concl. opinio I). C'est donc d'un moteur étranger qu'il reçoit son mouvement. Il ne faut pas croire, cependant, que ce soit Dieu lui-même qui meuve les sphères mobiles. C'était là l'opinion d'Aristote. Mais il semble plus convenable à la nature divine d'admettre en Dieu deux sortes d'actions. Dans certains cas, Dieu agit directement et par lui-même, il est alors totalement cause: c'est le cas, par exemple, pour les miracles. Mais, en règle générale, Dieu n'agit sur la nature que d'une manière indirecte, en communiquant aux causes secondes la puissance d'agir et de mouvoir. Et c'est ce qui a lieu pour le firmament. (*Sent. II*, dist. XIV, p. I, a. III, q. I, concl.).

1. *Sent. II*, dist. XIV, p. II, a, I, q. I, concl. — « Hæc autem distinctio sive diversitas orbium, secundum melius intelligentes, non venit ex distinctione formarum, sicut distinguuntur aer et aqua; nec venit ex discontinuatione superficiei. »

Maintenant, ce moteur créé quel est-il? est-ce simplement, comme pour tous les corps particuliers, une force intérieure agissant d'après le plan de Dieu? les sphères mobiles sont-elles mues par leur *forme* naturelle et intérieure? Cela est tout à fait improbable. D'abord, il faut reconnaître que cette forme ne saurait expliquer les alternatives de mouvement et de repos auxquelles sont soumis les corps célestes. On doit donc dire qu'elle ne suffit pas complètement à expliquer le mouvement de la nature et voilà pourquoi les partisans de cette théorie ont recours à une intervention (*influxus*) de Dieu qui viendrait s'ajouter à l'action naturelle de la forme.

Mais comment faut-il comprendre cette intervention? Est-ce une nouvelle force créée que Dieu envoie au secours de la première? est-ce une force créée dès l'origine ?

Dans les deux cas on ne voit pas pourquoi Dieu se passe du ministère des forces naturelles. La vraie solution, c'est que Dieu meut les sphères par l'intermédiaire d'une intelligence créée, d'un ange : d'abord, nous savons que les esprits sont commis par Dieu à la garde des substances corporelles ; et, comme chaque homme a son ange gardien, il convient tout à fait que les cieux aient, eux aussi, leur ange qui leur communique le mouvement et l'harmonie. (*Sent. II*, dist. XIV, p. I. a. II, q. III, concl.).

Les corps célestes ne possèdent pas de mouvement propre ; ils sont entraînés dans le mouvement général du ciel et le mouvement particulier de la sphère qui les comprend. (*Sent. II*, dist XIV, p. II, a. I, q. II). La matière première, qui entre dans leur composition, est la même que celle de tous les autres corps, puisqu'en elle-même cette matière est parfaitement indéterminée ; (*Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. III) ; mais, une fois que cette matière a été informée par une forme céleste et qu'elle a atteint ainsi son état d'achèvement, elle diffère profondément de la matière corporelle : elle est incorruptible, impérissable et se suffit à elle-même (*Sent. II*, dist. XII, a. II, q. I) ; et, tandis que la matière corporelle peut indifféremment revêtir telle ou telle forme et

par conséquent, n'en possède aucune en propre, la matière céleste est plus stable et reste toujours informée par la même forme. (*Ibid.*).

La *materia prima* est la même pour toutes les natures créées; mais elle se différencie (*materia signata*) ensuite, et voilà pourquoi il convient de dire que la matière céleste est toute différente de la matière terrestre. La première est bien plus noble, plus parfaite; elle est stable et ne se décompose point; elle constitue, dans l'ensemble de l'univers, un élément tout à fait à part. S. Bonaventure l'appelle parfois un cinquième corps (*quintum corpus*) pour la distinguer des quatre corps simples (*materiæ elementares*) dans lesquels se diversifie au premier degré de différenciation et dans le monde terrestre la *materia prima*. (*Sent. II*, dist. XVII, a. II, q. II; — cf. Aristote. *De cœlo et mundo*, lib. I, cont. 8, 20).

L'élément céleste reste toujours séparé et distinct des quatre corps simples : il n'est pas admissible qu'il puisse jamais entrer en compostion avec n'importe quel autre corps : *cum sit incorruptibilis et carens contrarietate veniat ad commixionem cum aliis elementis.* (*Ibid.*, q. II. Concl. op. 2, improbatur).

Au-dessus du ciel sidéral, entre lui et l'empyrée, S. Bonaventure place un corps spécial (*cœlum cristallinum*) qu'il appelle *corps aqueux*, selon cette parole de la Genèse: *Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis.* (*Gen. I*, 6). Mais il fait observer qu'il ne s'agit pas ici d'eaux véritables, mais seulement d'un corps qui ressemble à l'eau par sa transparence, son poids et sa frigidité: *supra firmamentum sunt aquæ quæ tamen non habent naturam nec speciem aquei elementi, censentur tamen aquæ nomine propter convenientiam in aliqua proprietate.* (*Sent. II*, dist. XIV, p. I, a. I, concl., opin. 3; — cf. *ibid.*, q. II).

On peut dire que sur ces différents points, au moins à ne regarder que les idées principales, S. Bonaventure ne fait que reproduire la théorie d'Aristote. Il est un point pourtant sur lequel il se sépare radicalement de lui. Le stagy-

rite attribuait le mouvement au ciel tout entier : le philosophe scolastique fait ici une distinction entre le ciel empyrée et le ciel sidéral ou firmament. Il n'y a que ce dernier qui soit mû. L'empyrée est nécessairement immobile; ainsi le veut le principe général de la philosophie péripatéticienne : tout ce qui se meut ne se meut que par l'action d'un moteur immobile. Sans doute, nous l'avons vu, ce n'est pas le ciel empyrée qui meut les sphères célestes, mais il est le lieu de leur mouvement, il est le lieu qui les circonscrit, il est la limite du ciel sidéral, il est le vaste corps qui entoure de toute part et contient toute la nature créée et, à tous ces titres, il faut qu'il soit immobile et immuable. — Rien ne se meut qui ne repose sur un point fixe : le ciel empyrée est ce centre sur lequel repose le mouvement du ciel sidéral; rien ne se meut qui ne soit localisé dans l'espace, car le mouvement ne se comprend que comme un déplacement dans l'espace : le ciel empyrée est l'espace où se produisent les mouvements des sphères célestes. Toute diversité et toute multiplicité ne se comprennent que par leur rapport à l'unité : le ciel empyrée est l'élément essentiellement uniforme qui donne une certaine unité à la multiplicité des corps célestes. Dans tout genre où il est possible de distinguer une partie inférieure, il faut reconnaître aussi une partie supérieure : le ciel empyrée, tout transparent et lumineux, est l'opposé du monde corporel, tout opaque et ténébreux. Enfin, puisque un lieu ténébreux a été réservé pour la demeure des démons, il faut qu'un lieu supérieur et tout illuminé soit préparé pour la demeure des bons anges et des bienheureux. La foi, la raison, l'Ecriture s'accordent donc pour démontrer l'existence du ciel empyrée. (*Sent. II*, dist. II, p. II, a. I, q. I).

L'empyrée est parfaitement uniforme; il est lumineux par lui-même, car il ne convient pas qu'un corps supérieur reçoive du soleil ou de tout autre corps inférieur sa lumière ; la lumière qu'il possède, d'ailleurs, est si pure et si éblouissante qu'en face d'elle la clarté du soleil n'est plus qu'une insignifiante lumière et s'évanouit, comme on voit

au grand jour s'évanouir la clarté des chandelles : *candela non illuminat solem ;* il est habité par les anges qui sont à l'empyrée ce que sont les astres au ciel sidéral, selon cette parole de Job : *Cum me laudarent astra matutina* (*Job.* XXXVIII, 7) ; et après le jugement, les âmes des Justes viendront se joindre aux anges, et l'Agneau qui a été immolé sera le soleil toujours étincelant de ce ciel bienheureux. (*Sent. II,* dist. II, part. II, a. I, q. I).

Enfin l'empyrée est parfaitement immobile. On objecte qu'étant un corps sphérique et en contact bien plus immédiat avec le moteur du monde, il doit tout naturellement être animé d'un mouvement circulaire comme le ciel sidéral. Mais on oublie que la sphéricité n'est pas l'unique condition du mouvement : il faut aussi que le corps qui doit se mouvoir soit localisé dans un lieu qui le contienne. Sans espace, l'idée même du mouvement est absurde et inintelligible. Or, c'est là une condition que l'empyrée ne saurait réaliser : il est en dehors de toute espace et, bien loin d'être contenu, il est lui-même le contenant universel. D'ailleurs, quelle utilité y aurait-il à ce qu'il se meuve? étant indépendant de tous les autres corps son mouvement serait en pure perte ; bien plus, ce mouvement n'est pas concevable, car, l'empyrée étant uniforme, on ne peut lui fixer un côté gauche et un côté droit : il faudrait donc dire qu'il se meut sans se mouvoir dans aucun sens, ce qui serait absurde. Mais la vraie raison de son immobilité, c'est que l'action que Dieu exerce sur lui tend uniquement à le maintenir dans le repos : *sicut influentia Dei movet firmamentum, sic quietat empyreum.*

Et si l'on demande d'où vient que Dieu agisse d'une manière si différente à l'égard de ces deux corps, il faut répondre que l'action divine se proportionne toujours à la nature et à la destination des éléments L'empyrée est le lieu des anges et des esprits béatifiés ; cet état de béatitude est essentiellement un état de repos et de tranquillité ; il faut donc que le lieu qui les contient soit dans le repos le plus parfait. D'ailleurs, nous savons par les Ecritures que

les astres n'ont été créés que pour le service de l'homme, de sorte qu'après le jugement dernier, lorsque chacune des âmes sera entrée dans le lieu de sa destinée définitive et que le nombre des élus aura atteint sa perfection, les sphères célestes s'arrêteront et le firmament tout entier se reposera d'un éternel repos. (*Sent. II*, dist. II, p. II, a. I, q. II).

A part ces raisons de convenances et de destination, on peut trouver encore un autre motif de l'existence du ciel empyrée. Il exerce une certaine action sur le monde sidéral et le monde terrestre. Etant un corps parfait, il est certainement doué d'activité : or, cette activité, il ne saurait l'exercer sur lui-même, précisément parce qu'il est parfait, uniforme et immobile; il ne saurait l'exercer non plus sur un corps qui lui serait supérieur ou égal, puisqu'au point de vue de la situation aussi bien qu'à celui de la perfection, il n'a, dans le monde des corps, ni supérieur, ni égal, il faut donc que son activité se déverse sur le monde inférieur. En quoi consiste au juste cette influence, il est bien difficile de le dire : s'exerce-t-elle par une communication de sa lumière propre à notre monde ? s'étend-elle à nos corps et, par eux, jusqu'à nos âmes ? et quel est le mode précis de cette influence? ce sont là des questions à peu près insolubles, parce que nous ne connaissons pas tous les secrets de la nature, parce que nous ignorons le plan du Créateur, parce que la raison et les Ecritures semblent se taire sur ce point. (*Sent. II*, dist. II, p. II, a, I, q. II, concl., voir *Append. 29*).

*
* *

Nous avons vu comment S. Bonaventure résout le problème du mal [1], il nous reste à dire un mot de l'attitude qu'il prend dans la question de l'optimisme. Dieu pouvait-

1. Voir plus haut, p. 92, note 1.

il créer un monde meilleur que le monde actuel? Le mot *meilleur*, répond le Saint, est susceptible d'une double acception, selon qu'on l'entend au point de vue de la quantité ou au point de vue de la qualité... Quantitativement, Dieu pouvait certainement créer un monde plus grand, *quoad substantiam partium integrantium*.

Il est certain, en effet, que les parties qui composent ce monde sont finies et limitées, soit sous le rapport de l'étendue, soit sous celui de la force et de l'énergie (*extensive et intensive*).

Or, dès qu'il se trouve en face d'une quantité finie, l'esprit peut toujours en concevoir une plus grande et plus étendue; et, comme Dieu peut réaliser bien au-delà encore de ce que l'intelligence humaine peut concevoir, il faut dire que rien ne s'oppose à ce qu'il ait pu créer un monde meilleur que celui-ci. C'est en vain qu'on objecterait que ce monde a une capacité finie et qui ne comporte pas d'augmentation, car cette capacité, c'est évidemment Dieu qui la lui a donnée, et il dépendait de Lui de la lui attribuer plus grande...

En second lieu, la créature la plus excellente dans cet univers étant finie, il reste toujours entre elle et le créateur une distance infinie, et dans cet intervalle il est possible de concevoir une infinité d'autres créatures ayant toutes leur degré d'excellence; et au lieu de ne renfermer que les créatures qui existent actuellement, le monde pouvait parfaitement être composé de ces créatures possibles.

L'univers pouvait avoir aussi plus de force et d'énergie, car il n'est pas plus difficile à Dieu d'augmenter l'énergie du monde que sa masse.

Au point de vue de la qualité, voici comment il faut résoudre la question :

Si l'on parle de ce monde qui existe actuellement, il est impossible d'en concevoir un meilleur, et pour la bonne raison que ce monde meilleur ne serait plus celui qui existe actuellement et dont on veut parler; c'est comme si l'on demandait, par exemple, si tel homme pourrait faire

partie de l'espèce angélique : il le peut assurément, mais à la condition de cesser d'être tel homme.

Si, au contraire, l'on considère l'univers d'une manière générale, comme produit de la création, il est incontestable que Dieu pouvait le faire meilleur, car la puissance de Dieu ne souffre aucune limite : « et je ne vois pas pourquoi Dieu n'aurait pas pu faire un autre monde meilleur que celui-ci ou même faire celui-ci meilleur qu'il n'est, sans qu'il cesse pourtant d'être ce monde-ci, comme par exemple, il pouvait très bien faire que tel homme fût beaucoup plus grand et plus fort, fût un géant, sans cesser, cependant d'être un tel homme. » Disons donc qu'au point de vue de la quantité, de la masse et de l'énergie, Dieu aurait pu faire ce monde-ci beaucoup meilleur, mais qu'au point de vue de la nature essentielle, ce monde-ci est dans son genre le meilleur possible.

Mais il reste un autre aspect de la question : ce monde-ci n'était pas le seul possible, et l'on demande si Dieu aurait pu en créer un autre, dans un autre genre et qui fût meilleur que celui-ci. — S. Bonaventure fait ici encore une distinction qui lui permet de suivre la voie d'un optimisme modéré.

Quand on parle de la bonté de l'univers, dit-il, il y a lieu de distinguer dans celui-ci les parties fondamentales et permanentes, comme la nature intellectuelle, la nature raisonnable, les natures célestes et la matière élémentaire, et les parties accessoires qui sont plutôt des formes passagères, comme ce cheval, cet homme. Quant à ces dernières formes, j'accorde sans aucune restriction qu'en bien des choses elles pouvaient être meilleures, car elles ne font pas partie, à proprement parler, de la substance de l'univers, elles ne dépendent pas de Dieu seul, mais elles relèvent de l'action combinée de la cause première et des causes secondes, et l'on sait que celles-ci sont imparfaites et défectueuses.

Mais, s'il s'agit des parties qui tiennent à la constitution même et à l'intégrité du monde et qui dépendent immédia-

tement de Dieu, il faut faire ici encore une distinction : veut-on parler de ces parties considérées en elles-mêmes et d'une manière absolue? il est évident alors que, elles aussi, auraient pû être meilleures et posséder des qualités supérieures à celles qu'elles possèdent actuellement.

Qu'on les considère, au contraire, dans leurs rapports réciproques ou dans leur relation avec la fin qu'elles doivent réaliser, elles sont certainement ce qu'il y a de meilleur et ainsi, par exemple, dans cet ordre d'idées, on ne peut rien concevoir de meilleur que la multiplication des hommes venant d'un couple primitif, ou que l'union en eux d'un corps et d'une âme, ou même que l'existence du mouvement et de la corruptibilité chez les créatures corporelles. (*Sent. I*, d. XLIV, a I, q. III, concl.).

Ainsi encore, par rapport à l'ordre que manifeste cet univers, il faut dire que, considéré en lui-même, il pouvait certainement être meilleur; Dieu aurait pu faire, par exemple, que toutes les créatures, même matérielles, fussent douées d'intelligence et de raison (*Sent. I*, d. XLIV, a. I, q. I, fund. 4); mais au point de vue des rapports que chaque partie de ce grand tout entretient avec ce qui la précède ou la suit, avec ce qui lui est supérieur et ce qui lui est inférieur, il faut déclarer que ce monde est le meilleur possible et celui qui manifeste le mieux la sagesse et la bonté du Créateur.

Considéré en lui-même, l'œil semble plus noble que le pied et mieux placé que lui, mais par le rôle que ces deux parties jouent dans l'ensemble du corps humain, elles sont parfaitement égales et aussi nobles l'une que l'autre : l'Ange qui brille dans les splendeurs et le vermisseau qui rampe obscur sur la terre ont dans le plan universel du Créateur la même beauté, la même noblesse et la même utilité. (*Ibid.*, a. I, q. III, concl. ad. 4).

« Ainsi ce vaste univers est un hymne magnifique qui déroule ses harmonies mélodieuses; les accords succèdent aux accords et le tout s'enchaîne jusqu'à ce que le morceau s'achève. Tantôt, c'est la puissance qui éclate, comme dans

la production des mondes, où le Verbe créateur fait surgir l'être du néant; et tantôt, c'est la sagesse qui se manifeste par la disposition merveilleuse de toutes les parties, ou la bonté, par leur adaptation si prévoyante aux fins qui doivent se réaliser. » (*Ibid.*, concl.).

CHAPITRE IV

Jésus-Christ.

L'Incarnation : possibilité et multiples convenances. — Le motif dernier de l'Incarnation. — Le fait de l'Incarnation : l'union hypostatique. — La personne de Jésus-Christ. — Les conséquences du fait de l'Incarnation.

Le but de ce chapitre n'est pas de montrer comment S. Bonaventure propose aux méditations de l'âme chrétienne les différents faits de la vie du Sauveur et en tire pour lui-même les sentiments de la piété la plus tendre et la plus confiante. Ici c'est plutôt au point de vue dogmatique que nous aborderons la personne du Sauveur, et, s'il est possible, nous tâcherons, en réunissant sur ce point la pensée éparse du Saint Docteur, de reconstituer un traité *de Verbo Incarnato*.

Nous considérerons, d'abord, les préliminaires du mystère c'est-à-dire, la convenance et la possibilité de l'incarnation, puis le fait en lui-même, c'est-à-dire l'union hypostatique et ses conséquences dans la personne du Sauveur.

La doctrine du Saint Docteur se trouve résumée dans les ouvrages suivants : *Quæstio disputata de scientia Christi ; Breviloquium*, partie IV : et surtout dans les *Commentaires* sur le IIIe livre des *Sentences*.

I. — Convenance.

Tous les théologiens se sont appliqués à rechercher les convenances que présente en lui-même et par rapport à nous le fait de l'Incarnation. « Si l'on considère avec at-

tention et piété ce mystère, dit S. Thomas, on y découvre une sagesse si profonde qu'elle dépasse toute connaissance humaine, selon cette parole de l'Apôtre *Quod stultum est Dei sapientius est hominibus.* (I Cor. 1, 15. — *S. Thomas,* contra Gent. IV, 54.)

S. Bonaventure s'applique, lui aussi, à la considération de ces raisons de convenance qui manifestent de la part de Dieu autant de bonté et de miséricorde que de sagesse.

Dieu, sans doute, pouvait racheter le genre humain par n'importe quel procédé, car il est libre, et son infinie sagesse concevait sans peine une multitude de rédemptions possibles : il faut dire, cependant, que celle à laquelle s'est arrêté le plan divin fut de toutes la plus opportune, celle qui convenait le mieux à la nature du Réparateur, à celle de l'homme et aux exigences de notre rachat [1].

Il convenait, d'abord, que ce fût Dieu lui-même qui se chargeât de réparer en nous les ruines du péché. C'est lui qui est le premier principe et le créateur de toutes choses. Mais il ne faut pas moins de puissance et de sagesse pour réparer que pour créer, comme il n'est pas plus facile d'*être bien* que d'*être* tout simplement. Et puisque Dieu avait tiré toutes choses du néant par le Verbe incréé, il convenait que par le Verbe incarné il les restaurât aussi dans l'ordre et l'harmonie. Il fallait, de plus, que Dieu manifestât dans la restauration les attributs infinis de sagesse et de bonté qu'il avait mis en œuvre dans la création. Et c'est bien là ce qui eut lieu.

Peut-on, en effet, concevoir un plan plus sage, qui dénote plus de puissance et manifeste plus de bonté ? Il prend les deux extrêmes, Dieu, qui est le premier principe, et l'homme, qui est la dernière des créatures ; il les rapproche, les réunit en l'unité d'une seule personne ; le souverain Seigneur se sacrifie pour le salut d'une humble créature, d'un esclave. Encore une fois, quelle puissance, quelle sa-

1. « Nullus alius modus ita congruus et conveniens est ipsi Reparatori et reparabili et reparationi. » Breviloq, IV, cap. I.

gesse, quelle bonté inimaginables dans le plan divin ! et comme tout cela convenait bien à ce que nous savons de la bonté, de la sagesse et de la puissance de Dieu ! [1]

D'autre part, la prévarication primitive avait détourné l'homme du souverain bien ; son intelligence obscurcie était devenue incapable de recevoir la pure lumière de la vérité, son cœur meurtri et tout entier à l'amour des choses passagères avait vu s'éteindre les flammes ardentes de l'amour divin que le Seigneur y avait allumées au jour de la création ; sa volonté sans énergie le laissait chancelant et inerte en face des devoirs qu'il avait à remplir et des obstacles qu'il lui fallait surmonter. Un moyen s'offrait pour tirer l'homme de ces ténèbres et de cet état de langueur, et c'est précisément celui que Dieu a choisi : Puisque la créature avait été impuissante à s'élever, il fallait que Dieu s'inclinât pour lui tendre une main secourable, il fallait qu'il se rapprochât, afin que l'homme pût bien voir jusqu'à quel point le Seigneur est bon et aimable et qu'à cette vue, il se décidât à l'imiter. L'homme charnel et esclave de ses sens ne pouvait être frappé que par les choses sensibles, et voilà que Dieu tient compte de cette infirmité, en se donnant il se proportionne à la faiblesse de sa créature, il s'abaisse à son niveau, il se fait sensible, palpable, matériel, le Verbe se fait chair.

De tous les modes de réparation possibles, l'incarnation est assurément celui qui tient le mieux compte de la faiblesse de l'homme.

Enfin, l'œuvre de notre Rédemption exigeait que l'homme fût rétabli dans l'innocence, qu'il reconquît l'amitié divine et recouvrât cette excellence propre par laquelle il ne dépend que de Dieu. Or, ce résultat ne pouvait être obteuu que si Dieu prît la forme d'un esclave. Pour recouvrer l'innocence, il fallait que la faute fût pardonnée, et ce pardon ne pouvait se concilier avec les exigences de la justice divine, à moins

1. Ces différentes raisons se trouvent développées. *Sent. III*, d. II, a. II, q. I : « An congruum fuerit Deum incarnari. »

que Dieu ne reçût une satisfaction suffisante et, par conséquent, divine. Pour rétablir l'amitié entre la créature et le Créateur, il fallait qu'il se présentât un intercesseur, qui fût à la fois l'ami de Dieu et l'ami de l'homme. Enfin, seul un Dieu pouvait rendre à l'homme sa propre excellence, car, s'il l'avait recouvrée par l'intervention d'une créature quelconque, c'est de cette créature qu'il eût désormais dépendu et ainsi son affranchissement eût été incomplet et même vain. Seul Jésus-Christ pouvait concilier les exigences de la miséricorde et de la justice, seul il pouvait plaider auprès de Dieu la cause de l'homme, seul il avait le pouvoir d'affranchir la créature de toute domination qui ne serait point celle de Dieu même, et sous cet aspect encore on voit que le plan divin fut tout rempli de sagesse et de convenance. (Cf. *Breviloq.*, IV, cap. I; cf. *Sent III*, d. XX, a. I, q. I, q. II, q. V.)

S. Bonaventure découvre encore beaucoup d'autres convenances de l'Incarnation. Ainsi, la chûte nous avait ravi Dieu, et c'est Dieu que le Verbe incarné nous rend. Il fallait que le réparateur s'humiliât devant Dieu: il ne pouvait le faire qu'en s'associant la nature humaine. Il convenait que la réparation manifestât autant d'humiliation que la faute avait contenu de révolte et d'orgueil: ainsi, puisque l'homme avait voulu devenir Dieu, il convenait que Dieu se fît homme.

C'est la seconde Personne de la Sainte Trinité qui s'est revêtue de notre chair, et ce choix révèle encore une admirable convenance. Ce fut la sagesse incréée, le Verbe éternel, qui créa le monde, il convenait donc que ce fût lui aussi qui le réparât. De plus, mieux que toute autre Personne, celui qui était fils au sein de la divinité pouvait devenir fils dans la grande famille humaine; lui seul aussi pouvait convenablement faire monter vers le Père céleste le cri de sa prière et avec sa propre supplication présenter nos larmes et nos gémissements, tandis qu'on ne voit pas bien le Père adressant au Fils ses prières.

Si le Père s'était incarné et était né parmi les hommes, la même Personne eût été à la fois Père et Fils, ce qui est

absurde, et il n'y eût plus eu dans la Trinité aucune Personne absolument indépendante.

D'ailleurs il est plus naturel de voir venir vers nous celui qui est engendré que celui qui ne dépend absolument de personne, et, d'autre part, le Fils, partageant la nature humaine, nous communique, en quelque manière, ses droits à l'héritage céleste qu'il tient du Père et nous élève à la dignité de fils de Dieu; et le Père, en nous donnant ce qu'Il a de plus cher, nous manifeste d'une manière suréminente sa miséricorde, son amour et son désir de nous sauver.

Une autre convenance enfin peut, d'une manière assez curieuse, se tirer de la nature des idées. Les idées, en effet, ne sont que la Sagesse divine que l'on attribue au Fils par appropriation. Or, comme elles sont les causes exemplaires de toutes choses, en réunissant en quelque sorte le monde et la sagesse éternelle, l'incarnation rétablit partout l'ordre, la proportion, l'harmonie[1].

Quant à l'Esprit-Saint il ne convenait pas qu'il fût envoyé vers nous pour se revêtir de notre chair et naître parmi les hommes, car, s'il en eût été ainsi, il y aurait eu deux Fils dans l'auguste Trinité[2].

1. Cf. Breviloq, pars. IV, cap. I. — *Ibid.*, cap. VI. — *Sent. III*, d. I, a. II, q. III. — « Ideæ non sunt nisi sapientia Dei quæ Filio Dei appropriatur : unde cum singulæ ideæ singulorum ideatorum sint causæ, tunc demum omnia perfecta et completa erunt, cum per unionem ad suum principium redierunt. »

2. *Ibid.* — Il est clair que S. Bonaventure ne veut parler ici que de la question de convenance, car ailleurs il enseigne très nettement qu'au point de vue de la simple possibilité le Père et le Saint-Esprit auraient pu tout aussi bien que le Fils s'unir à la nature humaine, toutes les raisons qui rendent possible l'incarnation de la seconde personne de la Trinité s'appliquant avec une égale vérité aux deux autres personnes. Voir *Sent. III*, dist. I, a. I, q. II : « An quælibet trium personarum potuerit incarnari. » — Voir la même opinion dans S. Thomas, Sum. III, q. III, a. 5. — Pour les raisons de convenance qui ont trait à l'incarnation de la seconde personne de la Trinité, voir *Sent. III*, dist. I, a. II, q. III.

Si maintenant nous considérons les circonstances particulières que présente l'Incarnation du Verbe, nous voyons apparaître de nouvelles convenances plus précieuses encore et qui indiquent dans le plan divin une sollicitude qui s'étend jusqu'aux moindres détails.

Le genre de réparation choisi par Dieu nous apparaît d'abord plein d'harmonie et d'opportunité. Près de l'arbre de la science du bien et du mal nous apercevons trois acteurs, la femme, le serpent et l'homme : la femme qui donne son consentement aux suggestions de l'esprit du mal et qui transmet à toute sa postérité les conséquences déplorables de sa prévarication ; le serpent qui tente, trompe et séduit ; l'homme qui cède à la concupiscence de la chair et corcompt celle que Dieu lui avait donnée pour compagne ; [1] or, dans le mystère de l'Incarnation nous apercevons également trois acteurs qui reprennent pour ainsi dire et corrigent le rôle que la femme, le serpent et l'homme avaient joué au jour de la chute : la femme, c'est la bienheureuse Vierge Marie : elle donne son consentement aux paroles célestes, l'Esprit-Saint donne à ses entrailles une fécondité tout immaculée, elle devient la mère du grand peuple des fidèles ; le serpent est remplacé ici par l'ange qui répare ainsi la chûte des Esprits célestes et rend à Dieu l'honneur que lui avait ravi Lucifer et ses compagnons de révolte ; et à la place du malheureux Adam nous voyons un homme parfait, en qui le Père céleste met toutes ses complaisances, Jésus-Christ, le Verbe incarné.

Ainsi, encore, l'Incarnation fait appel aux trois grandes hiérarchies : la hiérarchie divine intervient toute entière, le Père envoie son Fils, le Fils s'incarne et l'Esprit d'amour couvre de son ombre la bienheureuse Vierge. La hiérarchie angélique est représentée par l'Ange Gabriel ; la hiérarchie humaine par l'homme, et chaque sexe concourt à l'œuvre

1. Mulier per diabolum decepta, et per virum concupiscibiliter cognita et corrupta. » Breviloq, pars. IV, cap. III.

divine, Jésus-Christ prend la place d'Adam et Marie est opposée à Eve.

De plus, l'Incarnation complète la série des générations possibles sur cette terre. Adam est né sans que l'homme ni la femme interviennent dans sa naissance ; Eve est née de l'homme sans le concours de la femme ; tous les descendants naissent de l'union de l'homme et de la femme ; un mode de génération était possible encore et Jésus-Christ le réalise en naissant d'une femme sans le concours de l'homme. (*Breviloq.* pars IV, cap. III.)

Enfin, l'époque même que Dieu choisit pour réaliser ce grand mystère manifeste de sa part une grande sagesse, et selon la parole de l'apôtre, l'Incarnation est vraiment venue à son heure, cette heure bienheureuse qu'il appelle la plénitude des temps. Une fois conçu et décrété le plan de notre rédemption, Dieu évidemment aurait pu le réaliser tout de suite après la chûte; mais, en attendant pendant un grand nombre de siècles, il prend le moyen le plus sûr de respecter notre liberté, d'augmenter en nous l'estime pour un si grand bienfait et de donner à toute son œuvre une proportion et une harmonie parfaites [1].

La sagesse du plan divin voulait d'abord que notre liberté fût respectée ; il fallait que la réparation fût telle qu'elle suffit à ceux qui voudraient en profiter et, d'autre part, qu'elle ne fît pas violence à ceux qui s'obstineraient dans le mal. Or, c'est là le résultat que Dieu obtient en laissant s'écouler de nombreuses années avant de descendre parmi les hommes. La chûte avait fait de l'homme un pauvre malade ; mais, comme le malade ne recherche le médecin que s'il reconnaît son triste état, il fallait que l'homme eût le temps de sentir sa misère et d'en faire la douloureuse expérience. Aussi avant l'Incarnation, l'humanité dut passer par la loi de nature où, pendant de longs siècles, elle eut

1. *Sent. III*, d., a. I, q. IV. An congruo tempore Filius Dei sit incarnatus. Cf. *Quæstio disputata de Scientia Christi* (Quaracchi, tome V), pars. IV, de Incarnatione Verbi, cap. IV.

tout le temps de se convaincre de son ignorance. Une fois reconnu ce premier mal, Dieu l'instruit en lui donnant la loi mosaïque toute chargée de rites et de cérémonies : et l'humanité fit alors l'expérience de sa faiblesse, car elle vit que, même instruite, elle était impuissante à accomplir dignement les préceptes du Seigneur. Et, ainsi persuadée à la fois de son ignorance et de sa faiblesse, elle songea enfin à se tourner vers le véritable médecin, vers celui qui devait éclairer son intelligence et donner à sa volonté ces énergies efficaces sans lesquelles la pratique du bien lui était impossible, et c'est précisément à ce moment que fut réalisé sur la terre le plan de l'Incarnation.

Il fallait aussi que ce mystère fût attendu, désiré, imploré par une foi ardente et des larmes sincères : il fallait qu'il ne fût pas accordé immédiatement aux soupirs de l'homme; il convenait qu'un immense désir fût allumé au cœur de l'humanité, afin que, une fois en possession de ce bienfait, elle l'appréciât à sa juste valeur, en profitât avec empressement et rendît à Dieu d'incessantes actions de grâces [1].

Enfin, tout le plan divin voulait que l'Incarnation vînt au milieu des temps : de même que l'homme était apparu sur la terre au sixième jour, alors que toutes les œuvres de la création matérielle étaient accomplies, ainsi convenait-il que Jésus-Christ, l'Homme par excellence, fît son apparition parmi nous lorsque les premières époques de la loi de nature et de la loi mosaïque étaient écoulées, pas trop tôt afin que l'homme le désirât, pas trop tard non plus, afin que

1. Les saints de l'Ancien Testament ont, sans doute, très ardemment désiré la venue du Sauveur; il faut se garder de dire, cependant, qu'ils ont par là mérité leur salut et leur rédemption : l'œuvre de l'Incarnation, considérée en elle-même, relève, en Dieu, d'une bonté purement gratuite et ne pouvait être méritée par aucune créature humaine. — *Sent. III*, dist. IV, a. II, q. I. « Maria merito condigni non potuit mereri concipere Christum, licet merito congrui et dignitate meruerit. » *Ibid.*, q. II, concl.

l'humanité eût encore le temps de profiter de sa venue ; il convenait que le médiateur divin vînt au milieu de son peuple, qu'une partie des élus le précédât et qu'une autre le suivît ; il fallait que, entre le temps du péché et celui du jugement, il y eût aussi le temps du remède ; et avant que la fin des temps arrive et que tous les hommes soient convoqués devant le redoutable tribunal de Dieu, il convenait que le Sauveur vînt faire entendre ses vibrants appels, secouer les âmes engourdies et réveiller dans tous les cœurs les craintes salutaires et les générosités endormies. (Cf. *Breviloq.* pars. IV cap. IV.)

La position de l'Incarnation au milieu des temps, au centre des siècles, entre la Loi mosaïque et la Loi d'amour réalise toutes ces convenances et répond ainsi au besoin de nos âmes [1].

L'union de la nature divine avec la nature humaine présente donc de multiples convenances, mais, une telle union est-elle possible? ne suppose-t-elle pas le rapprochement d'éléments tout à fait opposés, contradictoires même et, par conséquent, toute opportune qu'elle est, ne se heurte-t-elle pas à une radicale impossibilité?

S'unir, c'est subir une modification, c'est être en partie passif ; est-il possible d'introduire une semblable passivité dans la nature divine? S'unir, devenir *un* avec quelque chose d'étranger, c'est admettre en soi une composition, au moins une dualité d'éléments : mais la nature divine est essentiellement une, simple et étrangère à toute espèce de composition. Enfin, l'union suppose une possibilité d'adaptation, donc une certaine proportion commune, certains caractères qui se retrouvent également dans les éléments

1. A propos de la convenance de l'Incarnation, voir dans les *Sent.* les questions suivantes : An major sit congruitas ad unionem in rationali creatura quam in toto universo (III, d. II, a. I, q. I). An congruentius fuerit naturam angelicam potius quam humanam, assumi a Verbo (*ibid.*, q. II). An Verbum debuerit assumere totam naturam in specie potius quam in individuo (*ibid.*, q. III). Voir aussi *De Scientia Christi*, p. IV, cap. I, II, III.

qui doivent s'unir et qui les placent ainsi, et au moins par rapport à ces caractères, dans un genre commun. Or, quelle proportion, quel genre commun y aura-t-il jamais entre la nature infinie de Dieu et la limitation, l'imperfection essentielle à la nature humaine ?

Il n'est pas impossible de répondre à ces objections. On peut dire d'abord que la puissance divine est supérieure à tout ce que l'homme peut imaginer et demander ; et comme, en fait, nous voyons que l'homme conçoit et demande l'Incarnation, il n'y a aucune impossibilité à ce que Dieu accomplisse ce prodige. (*Sent. III*, dist. I, a. I, q. I, fund 1 et 2.)

Cette réponse du Saint Docteur paraît assez naïve, mais il y a des réponses plus sérieuses à l'objection. D'abord l'union de la nature divine avec la nature humaine n'introduit aucun changement, aucune passivité réelle en Dieu. Dieu est ici le principe unique qui agit, toute l'action vient de lui, la nature humaine n'agit pas, elle est purement passive, elle ne donne pas à Dieu, elle reçoit de lui ; par l'union qui se forme ainsi, Dieu n'existe pas en elle, c'est elle qui est appelée à vivre en Dieu, qui trouve en lui le support de sa substance, de sa vie et de tout son être ; elle est un élément inférieur qui se trouve pris, enveloppé, subsumé par un principe supérieur, telle la goutte d'eau qui se perd dans l'immensité de l'océan. (*Append. 30.*)

Et ici, l'union doit plutôt se concevoir comme une *relation* de dépendance qui s'établit entre les deux natures et qui rattache comme à son principe la nature inférieure à la nature supérieure [1].

En second lieu, il est inexact d'assimiler l'union à une simple composition : l'union est quelque chose de plus intime, de plus foncier ; l'union détruit la composition, et des

1. *Ibid.*, concl. 1 : « *Unire* dictum de divina natura... non dicit actionem aliquam, sed relationem potius, quæ quidem relatio dicit dependentiam solum in natura creata. » Cf. *Sent. III*, d. V, a. I, q. I, q. II, q. III, q. IV.

éléments qu'elle rapproche n'en fait plus qu'un seul. (*Append. 31.*) Enfin, l'union ne requiert pas nécessairement l'identité de caractère dans les éléments à unir; il suffit que ces éléments ne soient pas inconciliables, et c'est ce qui se trouve réalisé ici : Dieu, d'un côté, est intime à la nature humaine, il la pénètre et l'enveloppe; la nature humaine, de son côté, tend spontanément vers Dieu comme vers sa fin et son bien le plus cher; et cette inclination réciproque que Dieu entretient à l'égard de la nature humaine et que celle-ci éprouve pour Dieu, établit entre ces deux termes une certaine proportion qui suffit amplement pour que leur union ne présente aucune contradiction. (*Append. 32.*)

Une des questions les plus controversées dans la théologie de l'Incarnation, c'est la détermination de la raison prochaine du fait : la rédemption du genre humain après la chûte a-t-elle été l'unique raison de l'Incarnation, de sorte que, si l'homme n'avait point péché, ce mystère ne se fût pas accompli? Les deux opinions contraires ont trouvé de nombreux défenseurs. Parmi ceux qui tiennent pour l'affirmative on peut citer : Alexandre de Halès, (*Part. III*, q. II, memb. 13, circa finem.) Albert le Grand, (*Sent. III*, dist. XX, a. IV.) Duns Scot, (*Sent. III*, dist. VII, q. III ; dist. XIX, q. I ; dist. XXXII, q. I.) Suarez, (*De Incarnatione*, d. 5, s. 5.) D'après ces théologiens, Dieu aurait décrété l'œuvre de l'Incarnation pour elle-même, en raison de l'excellence intrinsèque qu'elle présente et indépendamment de toute considération de chûte et de rédemption. Le Christ Dieu-Homme étant la seule raison vraiment adéquate de l'acte créateur, une fois posé cet acte, il convenait que la nature divine s'unît à la nature humaine. Simplement dans l'hypothèse où l'homme ne se fût point révolté contre Dieu, le Christ aurait revêtu une nature humaine impassible et dégagée de toutes les impuretés de notre condition présente. L'opinion négative est appuyée aussi par de très fortes autorités. Citons seulement S. Augustin, (*Sermo*, 174-175.) S. Athanase, (*De Incarnatione* n° 4 ; oratio 2, contra Arianos n° 54.) S. Grégoire de Naziance, (*Oratio XXX*, n° 2.) S. Jean Chry-

sostôme, (*Homilia XXXI*, in Matth.) S. Thomas, (P. III, q. I, a, III ; *Sent. III*, d. I, q. I, a. III : *Sent. IV*, d. XLIII, q. I, a. II. *De Veritate*, q. XXIX, a. IV, ad. 3,) Denys le Chartreux, (*Sent. III*, d. I, q. II.) Pétau, (*De Incarnatione*, 12, cap. 17.) Thomassin, (*De Incarnatione*, l. II, c. 5) C'est à cette manière de voir que se range S. Bonaventure, (*Sent. III*, d. I, a. II, q. II.) Mais s'il place dans la rédemption du genre humain la raison principale de l'Incarnatiou du Verbe, il ne dénie pas, cependant, toute valeur à l'opinion contraire : elle a également pour elle l'autorité de grands théologiens ; les arguments qu'elle allègue constituent certainement des raisons secondaires de l'Incarnation ; d'ailleurs, l'Eglise n'a rien défini sur ce point ; et enfin, ces deux manières de rendre raison du mystère sont également propres à exciter dans l'âme les sentiments de la reconnaissance et de l'amour. (*Append. 33.*)

L'opinion qui considère l'Incarnation comme l'achèvement et le perfectionnement de l'œuvre créatrice semble plus conforme à la raison ; mais l'autre manière de voir émeut davantage notre piété en nous montrant le Fils de Dieu s'abaissant pour relever sa créature déchue et malheureuse.

L'incarnation consiste en ce que la seconde personne de l'Auguste Trinité s'est revêtue de notre corps ou plutôt de notre humanité tout entière à la fois spirituelle et matérielle, sensible et raisonnable ; (Cf. *Sent. III*, d, II, a. II, q. I. *An Christus assumpserit veram carnem*, et q. II : *An assumpsit animam rationalem ;* — cf. encore *Sent. III*, dist. V, a. II, q. I, q. V). de sorte qu'en la personne de Jésus-Christ, se trouve, en toute vérité, le principe végétatif, sensible et raisonnable qui constitue le composé humain.

Si l'on considère dans la nature humaine la partie la plus noble que Dieu s'est unie dans ce grand mystère, il serait plus exact de parler ici d'animation (*inanimatio*) ou d'élévation de l'âme humaine que d'*incarnation*.

Mais ce mot a été préféré, d'abord, parce que l'homme est plus immédiatement et plus sensiblement frappé par les

choses corporelles [1] et aussi pour bien rappeler l'humiliation profonde et infinie à laquelle le Verbe éternel s'est assujetti en s'unissant non pas seulement l'âme de l'homme, qui est un principe spirituel, mais même sa chair, qui est ce qu'il y a en lui de plus grossier, de plus terrestre et de plus matériel [2]. Il convenait, d'ailleurs, que le Verbe s'unît aussi la chair des enfants d'Adam, afin de relever l'homme tout entier et de réparer en lui toutes les ruines qui avaient défiguré l'œuvre du Créateur [3].

Il y a donc vraiment deux natures en Jésus-Christ, la nature divine et la nature humaine, (*Sent. III*, d. VI, a. II, q, I). mais l'union se produit de telle manière que ces deux substances restent distinctes sans aucune confusion, ni altération possibles. Et, tout en restant distinctes, elles ne forment qu'une seule personne; (*Sent. III*, d. VI, a. I, q. I, — d. VIII, a. II, q. II). non point une personne humaine, car la nature de l'homme, une fois unie à la nature divine qui lui est infiniment supérieure, perd son caractère de personnalité (*Sent. III*, d. X, a. I, q. I-II-III); tout en restant elle-même, elle cesse de se régir et abandonne toute son activité à la personne divine qui est devenue par l'Incarnation le principe unique de toutes les opérations divines et humaines. C'est qu'il est impossible que la nature divine s'unisse à la nature humaine, comme une partie qui, tout en s'ajoutant à une autre, viendrait constituer ainsi une troisième entité ou encore se confondrait avec cette autre, et il est impossible également qu'une autre nature vienne se fondre en elle à cause de son unité et de sa simplicité absolues. Aussi les deux natures, ne pouvant se confondre, se rejoignent seulement en l'unité d'une personne.

1. Ut expressior fiat nominatio.

2. « Et major exprimatur humiliatio. » — Breviloq, pars. IV, cap. II.

3. « Necesse fuit quod totus assumeretur ut totus curaretur. » *Ibid.*

Ce n'est point non plus une personne divine quelconque, c'est la seconde personne de la Sainte Trinité, le Verbe, Fils de Dieu ; et en s'unissant avec la nature humaine, il prend le nom de Jésus ou Sauveur. Il est nécessaire de bien présenter la théorie de la dualité de nature, et de l'unité de personne, car c'est des confusions que l'on a accumulées sur ce point que sont nées toutes les hérésies touchant la personne du Sauveur.

L'union en Jésus-Christ de la nature divine et de la nature humaine n'est pas seulement une union morale comme celle qui existe, par exemple, entre Dieu et le juste, ou celle qui peut se rencontrer entre deux amis ; c'est ce que la théologie appelle une union hypostatique, c'est-à-dire l'union la plus intime, la plus étroite qui puisse exister entre deux substances sans les confondre, union personnelle, en vertu de laquelle deux substances ou natures existent et opèrent en une seule personne. Jésus-Christ est plus qu'un prophète, plus qu'un envoyé, plus qu'un homme de Dieu, il est l'Homme-Dieu.

Cette union des deux natures est si intime que l'on peut attribuer avec exactitude au Fils de Dieu ce qui convient au fils de l'homme. Ainsi l'on dit que Jésus-Christ est né, qu'il vit, qu'il souffre, qu'il mérite, qu'il meurt ; il est tout aussi exact de dire du fils de l'homme ce qui convient au Fils de Dieu, ainsi Jésus-Christ est éternel, immense, tout-puissant, créateur et souverain maître de toutes choses, infiniment saint et sage. On peut donc affirmer du Sauveur les propriétés de la divinité et celles de l'humanité. Il ne faut exclure de cette communication des idiômes que ce qui introduirait en Dieu quelque imperfection ou une contradiction ou ce qui attribuerait à l'homme une opération propre, non à Jésus-Christ comme tel, mais au Père éternel ; ainsi on ne peut dire que Jésus-Christ est pécheur, faible, ignorant, bien que ce soient là des caractéristiques de la nature humaine ; on ne peut dire non plus qu'en lui l'humanité s'incarne, car c'est là une opération qui relève non de la personne de Jésus-Christ, mais de la nature di-

vine qui réside en lui; on ne peut dire davantage qu'en lui l'humanité est la divinité, que la divinité est passible et mortelle, que l'humanité est immense et éternelle.

Quand on dit que le Fils de Dieu a été envoyé vers nous, il ne faut pas se représenter un déplacement dans l'espace : cela signifie uniquement qu'il a pris notre nature. Etre envoyé consiste pour lui à rester où Il était auparavant, mais à y prendre un état nouveau et différent; et encore ce changement ne doit s'entendre que par rapport à la nature humaine qu'il élève, qu'il prend, qu'il s'associe, car, en lui-même, il est immuable absolument et ne saurait souffrir une altération d'aucune sorte : après comme avant l'Incarnation le Verbe éternel demeure dans le sein du Père céleste qui l'engendre de toute éternité.

Dans la divinité il y a une essence et trois personnes; en Jésus-Christ, au contraire, il n'y a qu'une seule personne et trois essences, la Divinité, l'âme et la chair; la divinité est éternelle; l'âme est toute nouvelle, puisqu'elle vient d'être créée; la chair est ancienne, puisque son origine remonte à Adam; selon la divinité Jésus-Christ est engendré, il est créé quant à l'âme et selon la chair il est fait. Il y a en lui une triple union : de la divinité avec l'âme, de la divinité avec la chair et de l'âme avec la chair. Les deux premières unions une fois formées demeurent indissolubles; la dernière fut suspendue pour un temps au moment de la mort du Sauveur.

Seul le Fils s'est incarné (*Append. 34.*) Il est vrai de dire, cependant, que toute la Trinité bienheureuse a concouru à cette œuvre de notre réparation : le Père céleste nous a aimés au point de livrer pour nous son Fils unique; le Fils a consenti à ce grand sacrifice et à cette miséricordieuse substitution de l'innocent au pécheur, l'Esprit d'amour a inspiré tout ce grand dessein et il a formé le corps du Sauveur dans les chastes entrailles de la bienheureuse Vierge : « Tout se produisit alors comme si quelqu'un, voulant prendre un vêtement, était aidé par deux personnes qui se tiendraient à ses côtés et qui soulève-

le troisième l'état de péché, et Jésus-Christ prit sur lui la raient les manches de ce vêtement. Et il ne pouvait en être autrement, puisque l'incarnation est une œuvre toute divine, puisqu'elle est le plan de la puissance, de la sagesse et de l'activité qui se trouvent d'une manière indivise dans les personnes de la Trinité, ce n'est donc que par un concours harmonieux de ces mêmes personnes qu'elle pouvait se produire.

Bien que le Père ait en réalité autant de part que l'Esprit-Saint dans la réalisation de ce grand mystère, il convient, cependant, de l'attribuer d'une manière plus particulière à l'Esprit-Saint; et, d'ailleurs, en cela nous ne faisons que suivre l'exemple de l'Ecriture [1] et de l'Eglise [2]. Et il y a une double raison de cette appropriation spéciale de l'Incarnation à l'Esprit divin : d'abord, on évite par là le danger d'introduire quoi que ce soit de sensible, de matériel et de grossier dans la très sainte conception du Sauveur [3], ensuite on manifeste ainsi très clairement l'origine surnaturelle de la conception virginale de Marie [4].

II. — La Personne de Jésus-Christ.

Le premier homme est passé par cinq états différents et le Sauveur représente dans sa personne chacun de ces états. Le premier fut l'état d'innocence, et il se retrouve en Jésus-Christ par l'immunité de tout péché; le second, l'état de grâce, et dans le Sauveur réside la plénitude de la grâce;

1. « Spiritus sanctus superveniet in te. » Luc, I-35. — « Quod enim in ea natum est de Spiritu sancto est. » Matth., I-20.

2. « Conceptus est de Spiritu sancto. Symb. »

3. « Ad excludendum enim carnalem commixtionem, dicitur conceptus fuisse de spiritu ; ad excludendum vero concupiscentiæ fœditatem, dicitur non solum conceptus fuisse de spiritu, sed de spiritu sancto. » *Sent. III*, d. IV, a. I, q. I, concl.

4. « Illud enim quod unice præparavit Virginem ad Filii Dei conceptionem fuit amor divinus. » — *Ibid.*, cf. *ibid.*, *Sent. III*, d. IV, c. I, q. II : « An Christus possit dicit filius Spiritus sancti ? — aut Filius totius Trinitatis ? » *Ibid.*, q. III.

peine due au péché; le quatrième, l'état de pénitence, et Jésus-Christ s'est soumis aux tristesses de sa douloureuse passion; le dernier, l'état de gloire, et Jésus règne triomphant dans les cieux. Telles sont les prérogatives que présente la personne du Sauveur.

A peine la bienheureuse Vierge eut-elle donné son consentement au message céleste, que, par l'opération de l'Esprit-Saint, elle conçut la chair du Sauveur [1]; et non seulement une chair à laquelle était unie une âme, mais une chair et une âme dont le Verbe éternel avait déjà pris possession. Aussi, dès le premier moment de sa conception, Jésus-Christ fut saint, immaculé, (*Breviloq.* pars. IV, cap. III). son âme bénie fut remplie de dons excellents, sa volonté et son intelligence se tournerent immédiatement vers Dieu et la moindre de ses actions acquit un mérite infini.

Il faut dire, d'abord, que dès sa conception la plénitude de la grâce fut déversée sur la personne du Sauveur, et cela à trois points de vue : comme individu particulier, comme chef du grand peuple des croyants et comme Verbe uni substantiellement à la divinité. Comme individu, le Christ fut préservé de toute souillure originelle, de toute faute actuelle et même de la possibilité du péché. (*Sent. III*, d. XII, a. II, q. I, — *omnis culpæ immunitatem et quantum ad actum et quantum ad posse*). Or, cette préservation est un don tout divin, qui ne peut se trouver dans aucun homme que par une assistance spéciale de la grâce; c'est là un privilège qui fut accordé à la personne très sainte du Sauveur et, certes, il convenait que celui qui venait réparer le péché fût rempli d'une grâce toute céleste, qui détruisit en lui la possibilité même de la moindre faute. (*Append. 35.*)

Comme chef et maître, le Christ reçut aussi une plénitude de grâce et comme une source débordante, pour attirer, remuer, changer et convertir les âmes; par le moyen

1. *Sent. III*, p. II, a. III, q. II. C. Corpus Christi ab instanti suæ conceptionis subito fuit formatum et membrorum habuit distinctionem.

de la foi et l'usage des sacrements, cette surabondance se déversa aussi bien sur ceux qui vécurent avant sa venue sur la terre que sur ceux qui naquirent après lui. C'est par la foi qu'on s'approche du Christ ; or cette foi embrasse tous les temps ; comme le Sauveur lui-même, elle était hier, elle est aujourd'hui, elle sera demain. Et ainsi le Réparateur étend son influence, non seulement comme Dieu, mais comme homme, sur tous les siècles, et il s'attache tous ceux qui par la foi sont venus vers lui. Il domine l'espace et le temps, et tous ceux qui croient en lui, en quelqu'endroit que ce soit, à quelque moment que ce soit de la durée, forment avec lui un seul corps mystique. (*Append. 36.*)

L'évangéliste nous dit qu'à l'entrée du Sauveur à Jérusalem tous ceux qui précédaient et tous ceux qui suivaient criaient : Hosannah au Fils de David ! Ainsi en est-il de toute la suite des temps. Et de même que dans le corps humain la tête est le centre d'où partent et rayonnent dans les différents organes les mouvements et les impressions, ainsi le Sauveur communique à tous les fidèles le mouvement et toutes les affections spirituelles. (*Append. 37.*)

Enfin, comme Verbe uni à la Trinité, il fut rempli d'une grâce unique qui le rendit digne de la gloire éternelle, et en même temps lui donnait un droit strict à nos hommages, à notre culte, à notre adoration, car il est vraiment le Dieu béni par tous les siècles. (*Breviloq.*, pars. IV, cap. V et de *Scientia Christi*, p. IV, cap. V. *Sent. III*, d. XIII).

Il convenait aussi à son rôle de Sauveur et de Réparateur que Jésus-Christ eût une science parfaite : le monde qui avait été créé par l'effet d'une sagesse souveraine ne pouvait aussi être convenablement réparé que par cette même sagesse, et voilà pourquoi il fut entouré de toute la lumière, et de tout l'éclat de la science divine. (*Breviloq.* p. IV, cap. VI, — cf. *De Scientia Christi*, quœst. I).

L'intelligence de l'Homme-Dieu est parfaite, non seulement parce qu'elle embrasse toutes choses, mais aussi parce qu'elle présente à leurs divers degrès tous les modes de la connaissance. (Cf. *Sent. III*, d. XIV, a. II).

C'est que, selon la théologie catholique, chacune des natures conserve en Jésus-Christ ses opérations propres et son activité caractéristique : il est Dieu, il possède donc la science totale et éternelle ; mais il est homme aussi et, de ce chef, nous devons admettre en lui les différentes formes de la connaissance humaine.

Toute l'universalité des choses peut être connue ou dans la pensée divine ou dans la pensée humaine, ou en elle-même, (*in genere suo*) et à ces modes de la science correspondent les trois formes de connaissance qui se trouvaient dans l'intelligence de Jésus-Christ, la connaissance éternelle, la connaissance scientifique et la connaissance sensible. [1]

Comme Dieu, le Sauveur jouit de la contemplation de la divinité ; il connaît Dieu en lui-même ; il se connaît immédiatement et totalement et il connaît également dans l'essence infinie les essence finies de toutes les choses. [2]

La science *in mente humana* est naturelle ou infuse, *per naturam*, *per gratiam*, *per gloriam*.

La science *per naturam* appartient à l'état de nature intègre et reproduit, en l'exhaussant à un degré bien plus élevé encore, la connaissance naturelle parfaite que possédaient Adam et Eve avant la chûte ; la science *per gratiam* ou connaissance infuse est un don de Dieu qui illumine l'intelligence du Sauveur de la même manière que les Anges et tous les Esprits bienheureux sont éclairés et instruits par une irradiation immédiate de la lumière divine ;

1. In verbo, in intellectu creato per species inditas, in proprio genere. — *Ibid.*, a. III, q. I.

2. Par rapport à la connaissance que Jésus-Christ possédait du Verbe, S. Bonaventure établit ces trois propositions :

a) Cognitio, qua mediante Christi anima cognovit Verbum sibi unitum, non est ipsum Verbum, sed effectus Verbi et quid creatum ; *b*) Deus ab anima Christi et a quocumque intellectu finito non comprehenditur totaliter, licet cognoscatur totus ; *c*) Anima Christi in cognoscendo Deum... videt ipsum luminis fontem et non aliquid infra ipsum. (*Sent. III*, d. XIV, a. I, q. I, II, III).

mais en Jésus-Christ cette illumination fut bien plus complète et plus profonde que dans l'esprit de n'importe quelle créature.

La science *per gratiam* est la claire vue de tout ce qui a trait à la rédemption du genre humain.

Enfin la connaissance des choses *in genere suo* correspond à la science expérimentale et relève de l'exercice des sens, qui mettent l'âme en communication avec les choses du dehors. Cette sorte de connaissance se trouvait aussi chez le Sauveur, mais pas de la même manière que chez les hommes : en nous, en effet, l'expérience nous révèle l'existence des choses ; en Jésus-Christ elle ne pouvait pas les lui révéler, puisqu'il les connaissait déjà *in mente divina*, mais l'expérience les lui montrait sous un jour nouveau, en les lui manifestant sous leur aspect matériel et sensible [1]. Les sens, la mémoire et l'expérience se mélangeaient chez le Sauveur à la connaissance divine et à la connaissance rationnelle. Et la science qu'il avait ainsi des choses ressemblait à toute connaissance sensible ; elle était partielle, successive, passant alternativement d'un objet à un autre et exigeant, pour se produire, la présence des choses à connaître. Et ainsi, au point de vue de la connaissance purement sensible, il n'est pas inexact de dire que l'intelligence du Sauveur se développait, acquérait de nouvelles connaissances et faisait des progrès. Aussi S. Paul peut dire de lui : *didicit ex his quæ passus est obedientiam*, et, S. Luc peut déclarer que le Sauveur grandissait en âge et en sagesse. [2]

1. *Hebr. V*, 8. — *Luc. II*, 52. — Le Sauveur eut tout de suite une science infuse parfaite. Quoniam habitus et species impressæ fuerunt ipsi animæ Christi in omnimoda plenitudine ; mais en lui la science expérimentale fut soumise comme chez tous les enfants d'Adam à la loi du développement progressif, quia sensus exterior ad aliquid convertebatur de novo, ad quod prius conversus non fuerat. *Sent. III*, d. XIV, a. III, q. II.

2. C'était les mêmes choses, mais connues d'une manière différente. *Ibid.*, a. III, q. II.

Enfin, il faut dire que, considérée dans son ensemble, l'intelligence de l'Homme-Dieu dépasse en lumière, en étendue, en pénétration, en puissance, tout ce que nous pouvons imaginer ; en elle aucun mélange de la puissance et de l'acte, aucune alternative de vide et de défaillance, aucune succession de lumière et d'obscurité ; elle actualise et dépasse infiniment ce que les plus puissants génies peuvent contenir de profondes virtualités. C'est une science totale à laquelle rien ne saurait échapper, c'est une science exhaustive, qui d'un seul coup épuise totalement son objet, car ici l'intelligence créée est en contact immédiat, continu et substantiel avec le Verbe lui-même.

Disons donc que le Christ est plein de vérité et tout illuminé de science ; disons que c'est ainsi qu'il apparaît aux hommes et que c'est par là qu'il les éclaire, les instruit et les sauve ; plaçons-le au premier degré dans l'échelle des intelligences, à ce degré suprême où toute comparaison avec nos esprits finis cesse d'être exacte et même d'avoir un sens ; ne mettons qu'une seule limite à la pénétration de cette intelligence, la limite même de la divinité ; car, ne l'oublions pas, si grand que soit le Sauveur, si admirables que soient les prérogatives dont son âme bénie est ornée et les perfections dont elle est enrichie, rien ne saurait, même à son égard, combler l'intervalle immense qui sépare la créature du Créateur. Le Verbe est engendré de toute éternité, mais Jésus n'est qu'une Créature : et de ce chef il faut dire que sa science, si parfaite qu'on la suppose, ne saurait égaler la science même de Dieu.

Maintenant, quel est en Jésus-Christ, le rapport entre la science divine et la science humaine, comment l'intelligence créée n'est-elle point absorbée par l'intelligence infinie, comment n'est-elle pas éblouie et comme aveuglée par les clartés fulgurantes qui jaillissent du sein de Dieu ? Comment, en face de l'activité infinie et toute en acte, peut-elle conserver son activité propre ? Comment deux sciences distinctes peuvent-elles coexister dans une seule personne, sans altérer son unité et sa simplicité ? Ce sont là de graves

problèmes dont la difficulté tient tout entière à l'impénétrable mystère de l'union hypostatique. Bien des théologiens et à leur tête S. Thomas se sont efforcés de faire pénétrer quelques rayons de lumière dans ces obscurités : S. Bonaventure ne s'y attarde pas; s'il étudie la personne du Sauveur, c'est plus pour y trouver un aliment à son amour que pour y chercher un objet d'étude et de définitions scolastiques.

En Jésus-Christ il y a une intelligence divine et une intelligence humaine; il y a aussi deux volontés et pour la même raison (*Sent. III*, d. XVII, a. I, q. I, II) : l'union hypostatique laisse subsister les activités propres à chacune des deux natures qu'elle unit sans les confondre. Puisque le Verbe de Dieu a pris la nature humaine, nous devons retrouver en lui toutes les facultés essentielles à l'âme humaine. Jésus-Christ possède donc, d'une part, une volonté divine et incréée en tout semblable à celle même de Dieu, volonté immuable, souverainement efficace et d'une incomparable rectitude. Il y a en lui aussi une volonté créée, humaine, finie et, dans les traits essentiels, semblable à celle de l'homme. Cette volonté présente donc deux aspects ou deux formes différentes selon qu'elle s'inspire des tendances de la sensibilité ou des sereines lumières de la raison. Dans la volonté rationnelle elle-même, il faut distinguer une volonté supérieure et une volonté inférieure, la volonté rationnelle proprement dite (*ut ratio est*), et la volonté rationnelle unie à la nature (*ut natura est*). La volonté rationnelle *ut ratio est* ne cesse jamais d'être dans le plus parfait accord avec la volonté incréée; au contraire, la volonté sensible et la volonté rationnelle *ut natura est*, ont leurs mouvements propres qui peuvent ne pas s'accorder toujours avec la volonté incréée et la volonté rationnelle supérieure. C'est ainsi que le Sauveur ne voulait pas mourir bien qu'il y consentît par la volonté incréée et la volonté rationnelle pures. Il ne faut pas croire, pourtant, que ces diverses volontés fussent en contradiction, bien qu'elles se portassent vers des objets opposés, car chacune d'elles

voulait ce qu'il était dans sa nature de vouloir : (*Sent. III*, d. XVII, a. I, q. III) la volonté incréée consentait au supplice de la croix et à la mort, parce que cela était juste ; la volonté créée, dans sa partie supérieure, acceptait aussi le sacrifice, parce qu'ainsi le voulait l'obéissance; et de leur côté, la volonté rationnelle inférieure et la volonté sensible s'effrayaient à la pensée de la mort parce qu'il est conforme à leur nature de fuir la souffrance sensible : *et sic unaquæque voluntas quod suum erat tenuit.*

Mais le Sauveur, toujours maître de lui-même, consentit intérieurement à cette crainte de la mort, non pas seulement par un effet de sa sensibilité effrayée, mais aussi par raison; il voulut très librement souffrir les angoisses, les horreurs de son agonie au Gethsémani, et les gouttes de la sueur de sang, les affres et les craintes, et il le voulut pour notre instruction et notre salut. Aussi, quand nous l'entendons élever vers le Père céleste ce cri de suprême angoisse : *ô Père, s'il est possible, que ce calice s'éloigne de moi,* nous ne devons pas nous méprendre sur le sens de cette prière : elle est le cri de la nature sensible qui s'effraye et qui souffre, mais, tout autant, elle est l'expression d'une volonté supérieure qui veut à la fois et cette souffrance et sa manifestation extérieure par un effet d'une inlassable sollicitude à l'égard de nos âmes Le Sauveur, en effet, nous donne alors trois grandes leçons : il fait voir qu'il n'y a pas de désordre à éprouver, au point de vue de la sensibilité, des désirs qui s'opposent à la volonté divine; il encourage les martyrs et les soutient au milieu de leurs angoisses en leur montrant que lui aussi a tremblé à l'aspect des supplices; enfin, il nous apprend à soumettre toujours nos désirs à la volonté divine, car, après avoir jeté vers le ciel le cri de son ardente supplication, il ajoute : en tout cas, *ô Père, qu'il soit fait selon votre volonté et non selon la mienne! Sent. III*, d. XV, a. I, q. I, q. II, q. III, a. II, q. II, q. III, d. XVI, a. I, q. I, II, III, a. II).

Enfin, en venant parmi les hommes, le Verbe éternel n'a pas pris seulement ce qui est essentiel à la nature humaine,

comme l'âme unie au corps, et dans l'âme elle-même, la faculté propre de l'intelligence et de la volonté; sa miséricorde l'a poussé à prendre aussi les défauts, les faiblesses et les infirmités de notre nature déchue (*defectus circa naturam*), de sorte que S. Paul a pu dire en vérité que le Sauveur s'était fait en tout semblable à nous; il n'en faut excepter que le péché et ses conséquences naturelles.

Ainsi le Sauveur accepta de souffrir de la faim, de la soif, de la chaleur, du froid; mais il fut exempt de toutes les maladies; il accepta aussi les souffrances morales, la crainte, la tristesse, le découragement, mais il fut exempt de l'ignorance, de la concupiscence, du péché, et même, comme nous l'avons vu, de sa possibilité. Toutes ces souffrances physiques et morales sont le châtiment du péché. Mais comme l'ombre même du péché n'approcha jamais de la personne très sainte du Sauveur, il fallut que Jésus-Christ consentît pleinement à se charger de toutes ces infirmités. Si elles lui avaient été imposées contre sa volonté, c'eût été un véritable désordre, car il n'est pas juste que l'homme innocent souffre malgré lui. Ainsi, en toutes ses souffrances, le Sauveur resta toujours maître de lui-même; jamais la douleur n'obscurcit son intelligence ni ne détourna sa volonté de la rectitude du bien : et voilà pourquoi il faut dire qu'il n'y eut point en lui de passions, car c'est le propre de la passion de troubler la vue de l'esprit et de faire hésiter dans le bien : la tristesse, la crainte, l'angoisse et tous les sentiments qu'il nous révèle dans sa douloureuse agonie furent très réels, mais ils n'agitaient que la partie inférieure de son âme bénie : au milieu de cette tempête la raison conservait tout son éclat, et la volonté, sa sérénité inébranlable.

Et si l'on jette un regard sur tout le cours de cette vie admirable, toute illuminée des splendeurs divines, toute imprégnée de rectitude et de sainteté, et en même temps toute remplie de souffrances et de sacrifices, on comprend comment Jésus-Christ est pour tous les hommes un trésor inépuisable de mérites. Il y a en lui une plénitude de mé-

rites et cela pour de multiples raisons : d'abord, parce qu'il est Dieu et que, de ce chef, la moindre de ses actions revêt une valeur infinie; ensuite, parce que depuis le premier moment de sa conception jusqu'à sa mort douloureuse il n'a fait qu'accomplir la volonté du Père céleste; parce qu'il a pratiqué toutes les vertus et chacune d'elles de la manière la plus sublime et la plus parfaite; parce que son âme toute embrasée de l'amour le plus généreux élevait à une hauteur infinie chacun des détails de sa vie; parce qu'il offrait sa vie non seulement pour quelques justes, mais pour le salut de tous les hommes. Que l'on considère donc le temps, le motif, le principe, le terme de ses actions, c'est partout la plénitude que nous rencontrons, et voilà pourquoi notre espérance en lui doit être inébranlable. (*Sent. III*, d. XVIII; cf. de *Scientia Christi*, p. IV, cap. VII).

CHAPITRE V

Le Saint-Esprit. — La Grâce. — Les Sacrements.

L'Esprit-Saint, amour réciproque du Père et du Fils. — La procession de la troisième personne de la Sainte Trinité. — La venue de l'Esprit-Saint dans l'âme fidèle. — La grâce, sa nature. — La grâce et le libre arbitre. — La grâce et les vertus. — La grâce et le mérite. — La question de la prédestination. — Les Sacrements : éléments intégrants. — Les sacrements, signes et réceptacles de la grâce. — Les sacrements de l'ancienne Loi. — Multiples convenances des sacrements.

L'Esprit-Saint [1] peut se définir l'amour par lequel le Père et le Fils s'aiment réciproquement et aiment les créatures. (*Sent. I*, dist. x, dist. III).

Qu'un tel amour existe en Dieu, cela ne peut faire l'ombre d'un doute : les Ecritures nous l'affirment à chaque page et, d'ailleurs, son existence tient à la perfection même de l'Etre souverain. L'amour mutuel est plus parfait qu'un amour qui ne procéderait que d'une personne, et l'amour mutuel qui se communique est, à son tour, plus parfait que celui qui se renfermerait en lui-même. Or, Dieu contient en lui-même tout amour et toute perfection, il y a donc aussi en Lui un amour réciproque et qui se communique, et c'est ce que nous appelons l'Esprit-Saint [2].

1. Voici les principaux ouvrages qui sont à consulter pour étudier la théologie de l'Esprit-Saint chez S. Bonaventure : *De septem donis spiritus Sancti ; Sententiæ Sententiarum expositio*, lib. I, dist. X, XIX. Breviloquium, p. V.

2. *Ibid.*, dist. X, a. I, q. I. — « Perfectior est dilectio mutua quam reflexa, et perfectior adhuc mutua communicata quam non

Aussi, si l'amour est le caractère propre de l'Esprit-Saint, c'est qu'il exprime son origine et son mode de procession : *illud est proprium personæ quod dicit modum emanandi ejus.* (*Sent. I,* dist. x, a. i, quest. i).

Le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint puisqu'il est leur communion : *Pater et Filius communicant in Spiritu, et ideo amborum est unitas.* (*Sent. I*, dist. x, part, i, quest. iii, concl.) — Il y a entre l'amour et l'acte d'aimer le même rapport qu'entre la parole et l'acte de parler : Si le Père se dit lui-même par le Verbe qu'il prononce, le Père et le Fils s'aiment réciproquement par l'amour qui procède de chacun d'eux. Et, de même que le Fils ne peut-être produit que par un acte de génération, ainsi l'Amour ne peut procéder que d'un acte d'amour. Il faut donc dire, d'abord, que c'est en s'aimant réciproquement que les deux Personnes de la Sainte Trinité engendrent l'Esprit divin, et ensuite que cet Esprit est l'amour en personne : et il ne saurait en être autrement. Il n'y a pas de milieu, en effet : l'amour par lequel s'aiment le Père et le Fils est l'Esprit-Saint ou n'est pas lui. S'il n'est pas l'Esprit-Saint, il ne peut être qu'une personne ou une essence distinctes de lui. La première de ces alternatives est absurde, elle introduirait en Dieu deux personnes auxquelles l'amour conviendrait en propre; la seconde est exclue par ce fait que l'amour essentiel n'est autre que l'Esprit-Saint lui-même. D'ailleurs, si cet amour était essentiel tout en étant distinct de l'Esprit-Saint, il faudrait l'attribuer également à l'Esprit-Saint et, par conséquent, attribuer aussi à ce dernier le pouvoir de produire. (*Append. 38*).

Le mot amour peut-être pris comme essence ou comme notion; dans le premier sens, il exprime une complaisance

communicata : ergo si in Deo est summa dilectio et summa delectatio et summa beatitudo, non est ibi personna quæ mutuo non ametur, nec cui amor mutuus non communicetur. » Cf. *Ibid.*, q. II : « Non est perfecta cognitio sine dilectione, ergo nec perfectum verbum sine amore : ergo nec perfecta emanatio Verbi sine emanatione amoris. »

de la volonté et convient également à chacune des Personnes de la Trinité; selon la seconde acception, il représente la fécondité spéciale par laquelle la volonté produit d'elle-même (*ex se*) une personne [1] et cette fécondité ne se trouve que dans le Père et le Fils, bien que la volonté soit commune aux trois personnes. La proposition *le Père et le Fils s'aiment par l'Esprit-Saint* est donc fausse *essentialiter*, car il s'ensuivrait qu'ils existent par l'Esprit-Saint et que le Père s'aime lui-même par l'Esprit, et de même du Fils [2]; elle est vraie *notionaliter*, car dans ce sens elle dit que le Père et le Fils produisent par leur amour réciproque la troisième personne de la Trinité [3].

L'Esprit-Saint procède à la fois et à titre égal du Père et du Fils. S. Bonaventure établit cette thèse contre les grecs qui, dans la fameuse question du *Filioque*, attribuaien uniquement au Père la procession de la troisième personne. L'Esprit-Saint, dit-il, procède en qualité de don, et les Grecs aussi bien que les Latins admettent, comme d'ailleurs les Evangiles l'attestent en de nombreux endroits, qu'il nous est donné par le Fils; il procède donc également du Fils, puisqu'il ne peut être donné que par celui dont il procède. De plus, il procède en qualité d'amour: or cet amour relève du Fils aussi bien que du Père, puisque le Fils aime tout ce qu'aime le Père; et si l'Esprit-Saint procède du Père par voie d'amour, la raison est tout-à-fait la même pour qu'il procède aussi du Fils. Il procède encore en qualité de lien : or la relation la plus étroite est celle qui naît à la fois des deux termes qu'elle réunit : pour que

1. La notion est la propriété d'une chose et a trait toujours à un terme ; l'essence exprime la chose en elle-même, d'une manière absolue et indépendamment de toute relation avec un autre objet. Cf. *Sent. I*, dist. XXXIII, art. I, q. II. Concl. et *ibid.*, q. III.

2. « Et in hoc sensu pronomen (*se diligunt*) cum verbo construitur reciproce. »

3. « Et in hoc sensu pronomen construitur cum verbo retransitive. » Voir (*Append. 39*).

l'Esprit-Saint soit un lien très parfait, il faut donc qu'il procède à la fois et, du Père et du Fils. D'ailleurs *in divinis* le fondement de la distinction des personnes réside uniquement dans l'origine de la relation : or, si le Saint-Esprit ne procède pas du Fils, il n'entretient avec lui aucune relation d'origine et il cesse, par conséquent, de s'en distinguer. Enfin, pour que le Fils soit la parfaite image du Père, il doit recevoir de celui-ci, non pas seulement la substance, mais même tout ce qui dans le Père peut être communiqué sans contredire sa nature propre de Fils ; or il n'y a aucune contradiction à ce que le Fils ait le pouvoir de produire l'Esprit-Saint, ce pouvoir doit donc aussi lui être attribué. (*Append. 40*).

L'Esprit-Saint procède donc à la fois du Père et du Fils : mais ici encore une autre erreur est à éviter. Il ne faut pas croire, comme l'ont pensé certains hérétiques, que le Père et le Fils constituent chacun un principe différent d'où procède la troisième personne. Non ; le principe est unique absolument et cela s'explique après ce que nous avons dit.

L'Esprit Saint procède de la volonté amoureuse du Père et du Fils, or cette volonté, qui ne diffère pas de la substance et de l'essence de Dieu, est une comme elle ; elle constitue donc à l'égard de l'Esprit-Saint un principe unique de procession, bien qu'elle se trouve dans le Père et le Fils, comme la nature divine est une tout en étant commune aux trois personnes[1]. « Unitas affectus est ab unitate actus et unitas actus ab unitate potentiæ. Cum una sit persona producta a Patre et Filio, ergo per unum actum producitur et per unam potentiam : ergo spirant in quantum sunt unum ». (*Sent. I*, dist. XI, a I, q. II).

1. *Sent. I*, dist. XI, a. I, q. II, concl., cf. *ibid.*, I, dist. XXIX a. II, q. I. — « Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum in fæcunditate voluntatis : una autem est in Patre et in Filio voluntas, quia Pater et Filius sunt una substantia ; si ergo est in eis voluntatis fæcunditas, una est fæcunditas in eis. » Cf. *S. Thomas*, Sum. I, q. XXXVI, art. VI.

Ainsi l'Esprit-Saint ne procède que d'un seul principe et l'origine de sa procession doit être attribuée également et dans la même mesure au Père et au Fils. Nous touchons ici encore à une autre erreur d'après laquelle l'Esprit-Saint procèderait plus immédiatement et plus pleinement du Père que du Fils.

Pour ce qui est du temps, d'abord, il faut distinguer diverses sortes de priorités fondées sur la durée, la causalité, l'origine et l'autorité. La durée et la causalité ne sauraient se rencontrer en Dieu, car la première s'oppose à son éternité et la seconde à l'unité de son essence. La priorité d'origine existe entre les personnes divines et est constituée par ce fait que l'une d'entre elles engendre ou produit l'autre. Mais, comme l'Esprit-Saint procède à la fois du Père et du Fils, il n'est produit que par un principe unique, il n'a aussi qu'une origine unique, il est donc impossible dans cette procession divine d'établir un ordre de priorité du Père par rapport au Fils. Reste donc la la priorité d'autorité : à ce point de vue et à ce point de vue seulement, il est permis de dire que l'Esprit-Saint procède plutôt du Père que du Fils, puisqu'en vérité le Père, en sa qualité même de Père, joue le premier rôle dans la production des personnes divines. (*Sent. I*, dist. XII, art. I, q. I, concl).

Il ne faut pas dire non plus qu'il procède plus pleinement du Père que du Fils, car cette comparaison introduirait dans la Personne de l'Esprit-Saint du *plus* et du *moins*, ce qui serait en contradiction avec sa perfection souveraine et la simplicité absolue de sa substance. (*Ibid.*, q. II, concl).

Pour bien comprendre maintenant ce que signifie ce mode spécial de production que les théologiens, à la suite de l'Ecriture (*Joan.* XX, 26 : *Mittam vobis Spiritum veritatis qui a Patre procedit.*) attribuent à l'Esprit-Saint, il faut considérer que la *procession* implique une double relation par rapport au principe *a quo* d'abord, et, ensuite, au terme *ad quem* qui est le résultat de cette production.

L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils comme l'amour émane de celui qui aime et trouve en lui son principe. (*Sent. I*, dist. XIII, a I, q. I, concl.) Mais, d'autre part, comme cet Esprit est distinct du Fils, l'expression de *génération* ne saurait qualifier convenablement le mystère de son origine, et voilà pourquoi on lui réserve le nom de *procession*. (*Sent. I*, dist. XIII, a. I, q. II, concl.) Et ce n'est pas là une simple distinction logique, elle tient à la nature même des Personnes divines et exprime une différence très réelle.

Différence d'origine d'abord ; la génération du Fils se rattache uniquement au Père, la procession de l'Esprit se rattache à la fois au Père et au Fils ; la génération relève d'un principe unique, parce qu'elle emporte une ressemblance absolue de celui qui est engendré avec celui qui engendre ; la procession, comme fondement de sa production, implique une union intime et, par conséquent, une dualité de personnes [1].

Différence de mode ensuite : la génération est un acte qui se suffit à lui-même : l'être engendré en est l'unique raison ; la procession, au contraire, implique toujours un rapport avec un terme différent de celui qui procède ; ainsi le Fils est le terme naturel et unique de la génération ; l'Esprit-Saint, au contraire, par le fait même de sa production, est *envoyé*, et cette mission divine implique toujours un terme *ad quem*. On peut donc dire que le Fils procède comme engendré, et l'Esprit-Saint comme envoyé et communicable [2].

1. « Generatio est emanatio per modum perfectæ assimilationis, ideo ad unum principium respicit ; quia vero spiratio est emanatio per modum connexionis, ideo est a duabus. » — « Quæ sunt a diversis principiis realiter differunt : sed generatio est ab uno in divinis, processio Spiritus Sancti a duobus, quia a Patre et Filio : ergo realiter differunt. » — I, dist. XIII, 1, III.

2. « Spiritus sanctus spiratur ut nectens et ita in alterum tendens, ideo Spiritus Sanctus procedit ut donabilis ; Filius vero generatur et generatio non respicit tertium. » — *Sent. I*, d. XIII, a. I, q. III, concl.

Et ces différences mêmes nous permettent d'exprimer heureusement le rapport qui existe entre la génération et la procession. La procession, d'abord, implique l'acte de la génération, nous l'avons dit : elle est un lien, elle suppose donc deux êtres à la fois semblables et distincts, et c'est là une condition que réalise pleinement la production par génération. Et, d'autre part, la génération ouvre, pour ainsi dire, la voie à la procession, car deux personnes distinctes et en tout point semblables ne peuvent que se porter nécessairement l'une vers l'autre et s'unir par les liens de l'amour le plus profond. (*Ibid.*, concl. Coroll).

Les théologiens distinguent et avec raison deux processions de l'Esprit-Saint; une procession insondable qui se produit de toute éternité au sein de l'auguste Trinité, et une procession temporelle par laquelle cet Esprit d'amour est communiqué et répand sur les âmes ses dons et ses lumières. Cette seconde procession se rattache immédiatement à la mission de l'Esprit-Saint et n'a lieu, par conséquent, que par rapport au terme *ad quem* (*Ibid.*, dist. XIV; a. q. I, concl.) et c'est précisément parce que ce terme est créé et placé dans le temps, que la mission de l'Esprit divin vers les créatures est appelée temporelle, (*Sent. I*, dist. XV, a. I, q. II, concl).

Il est bien évident qu'on ne saurait admettre deux processions par rapport au terme *a quo*, car ce serait — supposition absurde — admettre l'existence de deux Esprits divins [1]. Il n'y a donc en vérité qu'une seule procession véritable, celle qui se rattache au principe *a quo ;* cependant le langage théologique n'a pas tort de distinguer une procession éternelle et une procession temporelle, pourvu que cette seconde procession ne s'entende ni *univoce*, ni *æquivoce*, mais seulement par analogie avec la première : éternelle, la procession de l'Esprit se passe tout entière au

1. « Si gemina esset processio, secundum quod processio dicitur exitus ab aliquo, utique duo essent procedentes. » — *Sent. I*, dist. XIV, a. I, q. II, concl. 1.

sein des personnes divines ; temporelle, elle a trait à l'homme et établit l'Esprit divin en nous comme en sa demeure : *Procedere ab hoc in hoc ut in objectum est æternum ; sed procedere ab hoc in hoc ut in habitaculum est temporale.* (*Sent. I*, XIV-II-I, concl).

Ces deux processions ne se confondent pas parce que leur mode est essentiellement différent : [*Processio*] *est gemina, quia uno modo est ab aliquo in aliquem, ut in objectum ; alio modo in aliquo ut in habitaculum.* (*Ibid.*, concl., 1, nota).

Enfin, cette expression de *mission* convient parfaitement au don que Dieu nous fait de l'Esprit d'amour, car on peut dire que, par rapport à la grâce habituelle, la Trinité bienheureuse est éloignée des pécheurs, et, pour que l'Esprit vienne jusqu'à eux, il faut, pour ainsi dire, qu'il se déplace, qu'il s'approche et, par conséquent qu'il soit envoyé. (*Ibid.*, XV, a. I, q. I).

Que faut-il entendre, maintenant, par ce don que l'Esprit-Saint fait de lui-même aux hommes? Vient-il en nous en personne ou seulement par son opération et ses grâces? ou bien par ces deux procédés à la fois? La question n'est pas difficile à trancher après les déclarations si formelles de l'Evangile. Il est certain, d'abord, qu'il vient dans l'âme fidèle personnellement, selon cette parole : *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* (*Rom.* V, 5). D'ailleurs, cet Esprit constitue le don par excellence ; de sorte que, si nous ne le recevions pas lui-même, nous ne pourrions non plus recevoir aucun autre de ses dons particuliers. Et enfin, tous les fidèles forment un grand corps mystique dont l'Esprit-Saint est le lien : or, pour que ce corps possède une unité parfaite, comme le demandait le sauveur à son Père : (*Joan.* XXVII, 23.) *Ut sint consummati in unum*, il faut qu'il se rattache à un principe unique et simple qui se trouve également dans chacun des membres ; et ce principe, c'est l'Esprit-Saint lui-même et non quelqu'une de ses opérations ou quelqu'un de ses dons, car nulle opération parti-

culière, aucun don et, en général, rien de créé ne saurait remplir ces conditions d'unité et de simplicité. (*Sent. I*, dist. XIV, a. II, q. I).

L'Esprit-Saint se donne donc en personne aux âmes dans lesquelles il vient faire sa demeure : il se communique aussi par ses dons, ses grâces, ses illuminations intérieures. Cette communication est requise pour que le don que l'Esprit nous fait de lui-même soit parfait, car il est plus parfait pour l'homme de posséder à la fois le don incréé et les dons créés particuliers représentés par la grâce que de ne jouir que du don incréé. (*I*, XIV-II-I, concl).

Si, enfin, l'on demande quelle est la cause de cette descente de l'Esprit-Saint en nous, il faut dire que Dieu en est la cause productrice ; le ministre du sacrement en est, sans aucune considération de ses mérites personnels, la cause ministérielle ; les Saints en sont la cause impétratoire par leurs prières et leurs supplications : *Spiritus Sanctus a bonis et a malis potest dari ministerialiter; a bonis tantum impetrative, a solo Deo effective.* (*Sent. I*, d. XIV, a II, q. II, concl).

La grâce est la forme générale sous laquelle l'Esprit-Saint agit dans les âmes et se communique à elles. Il importe donc de se faire une idée très précice de cette action mystérieuse de Dieu dans l'âme fidèle. *Breviloq.*, p. IV. *Sent. II*, d. XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX).

De la Nature de la Grace.

Considérée en elle-même, la grâce est un don de Dieu qui ajoute à notre nature une disposition nouvelle (*habitus*), ou un élément nouveau qui nous aide à vouloir le bien, à le réaliser et qui, nous excitant à ressembler de plus en plus à Dieu, nous rend agréables à ses yeux. La grâce est donc quelque chose de positif et de nettement déterminé : *gratia in qualificato aliquid positivum ponit.* (*Sent. II*, d. XXVI, a. I, q. I).

On se demande si ce don surajouté à la nature et sans lequel on ne saurait plaire à Dieu, est quelque chose de créé ou quelque chose d'incréé. Si l'on entend par là la venue de l'Esprit-Saint dans une âme, il est clair qu'il est incréé. Mais, à côté de ce don incréé, ne peut-on pas admettre un autre don, créé celui-là, et qui, tout en venant directement de l'Esprit-Saint, ne saurait, cependant, être confondu avec lui? Cette question que le Concile de Trente a résolue dans le sens de l'affirmative (*Sess. II*, cap. II, et cap. VII.) était alors fort controversée. Beaucoup, s'appuyant sur les textes de l'Ecriture, qui déclarent que sans la grâce et l'Esprit-Saint il est impossible de plaire à Dieu, identifiaient pleinement ces deux sources de la justification et ne reconnaissaient, par conséquent, qu'un seul don et incréé. S. Bonaventure se range à l'opinion contraire, et, pour montrer qu'à côté du don incréé il y a lieu d'admettre un don créé, il fait valoir surtout une raison tirée de la théorie de la forme et de la matière.

Par rapport à l'âme qu'elle justifie, la grâce agit exactement comme une forme à l'égard de sa matière; elle produit en elle, en effet, des actes nouveaux et de nouvelles dispositions à agir dans tel sens plutôt que dans tel autre : quomodo enim actus verus informationis et vivificationis erit in anima, nisi sit aliqua forma complens, a quo anima informatur ? (*Sent. II*, a, I, q. II, concl).

Or, il est impossible et tout-à-fait inconvenant d'attribuer à Dieu ce rôle de forme perfectionnante à l'égard d'une créature quelle qu'elle soit. Il faut donc tenir qu'il existe, dans l'ordre de la justification, un don créé et qui, à l'égard de l'Esprit-Saint, se trouve dans le même rapport qui existe entre la lumière et le soleil d'où elle émane.

Et par là même il s'ensuit que la grâce ne saurait être considérée comme une réalité substantielle : étant, d'une part, une action de l'Esprit-Saint, et, d'autre part, ne pouvant s'identifier avec lui, il reste qu'elle n'est qu'une forme accidentelle. D'ailleurs, ce qui s'ajoute du dehors à une substance déjà complète ne peut être qu'un accident; or

l'âme raisonnable, que la grâce informe, est déjà, et avant l'intervention de cette action divine, un être pleinement achevé; et enfin, une substance ne saurait présenter ces variations de plus et de moins que nous remarquons dans la mesure dont la grâce est communiquée aux âmes. (*Ibid.*, d. XXVI, d. I, q. III).

Il y aurait encore bien d'autres questions à éclaircir sur la manière dont la grâce agit dans les âmes ; nous devons nous contenter de les indiquer ici. Le lecteur pourra s'y reporter très facilement.

Est-ce que la grâce est un accident corruptible ou incorruptible? (*Ibid.*, q. IV.) Agit-elle sur l'âme directement ou par l'intermédiaire des puissance? (*Ibid.*, q. V.) Est-elle à l'égard de l'âme comme le moteur à l'égard d'un mobile? (*Ibid.*, q. VI). Dans l'âme, la grâce qui la justifie est-elle essentiellement une? (*Ibid.*, dist. XXVII, a. I, q. I).

Il y a dans la question de la grâce quatre choses à considérer : *a*) la nature de la grâce en tant qu'elle est un don gratuit ; *b*) le rapport de la grâce avec le libre arbitre; *c*) le rapport de la grâce avec les vertus; *d*) et enfin le rapport de la grâce avec le mérite.

I. Nous devons croire, d'abord, que Dieu est immédiatement l'auteur de la grâce. En elle et par elle nous est communiqué l'Esprit divin qui descend directement du Père des lumières par l'entremise du Verbe incarné. Nous devons croire aussi que la grâce est un don gratuit et par lequel l'âme devient l'épouse du Christ, la fille du Père éternel et le temple de l'Esprit-Saint, ce qui ne peut se produire que par une bienveillante condescendance de la majesté éternelle qui se communique par ce don tout gratuit. (*Breviloquium* pars. V, c. I).

Cette élévation de l'âme humaine, en effet, dépasse infiniment les droits de la nature créée et aucun homme ne saurait par lui-même y parvenir. (Cf. *Sent. II*, dist. XXVII,

a, II, q. I. *An per gratiam contingat mereri ipsum gratiæ donum jam habitum?*)

L'homme est élevé, non en vertu de son origine, mais uniquement en vertu d'un choix tout divin : Dieu se penche vers l'homme, il lui tend, pour ainsi dire, la main, il le relève, il l'élève, il le soutient et se communique à lui. Sans doute, il ne faut pas entendre que le créateur communique à la créature quelque chose de sa nature immuable et infinie, car l'essence divine n'est en aucune manière participable aux êtres créés. Dieu descend vers l'homme, non par son essence immuable, mais par son action et son efficacité, et l'esprit humain est élevé au-dessus de lui-même, non par un changement local, mais par une disposition intérieure qui le déifie. (*Breviloquium*, p. V. cap. I).

Il est vrai de dire, cependant, que la grâce nous met en possession de Dieu, dans ce sens qu'elle nous rend agréables à ses yeux et lui fait établir en nous sa demeure. Or, personne ne possède Dieu, sans être d'abord spécialement possédé par Lui ; et personne n'est possédé ainsi sans être de la part de Dieu l'objet d'un amour spécial. Voilà pourquoi il faut dire que la grâce est un don gratuit, qu'elle ne se trouve point infuse naturellement en nous, qu'elle vient de la miséricordieuse bonté de Dieu et que, par elle, l'Esprit-Saint nous purifie, nous illumine et nous élève. (*Ibid.*)

Dieu ayant tiré toutes choses du néant par un effet de sa pure bonté, il s'ensuit que la créature ne possède pas l'être en elle-même, mais le reçoit d'ailleurs, de sorte que pour être heureux, elle doit rester continuellement sous l'influence de Celui qui lui donne et lui continue l'existence. Par elle-même la nature est sujette à mille défaillances et tend sans cesse à retourner au néant ; et ainsi, tout ce qu'elle a, c'est de Dieu qu'elle le tient. Dieu le lui donne, non parce qu'elle y a droit, mais uniquement par un bienfait tout gratuit de sa libéralité : C'est là une première grâce, grâce universelle que Dieu accorde indistinctement à toutes les créatures et par laquelle il les soutient et les crée, pour ainsi dire, sans cesse.

La créature, surtout depuis la chûte originelle, est impuissante par elle-même à s'élever à la perfection et à se rendre digne de la gloire éternelle ; et Dieu lui accorde un secours qui la rend apte à acquérir les vertus morales. Ces vertus n'ont de valeur que par l'intention avec laquelle nous nous portons vers Dieu, et cet effort vers le souverain Bien n'est possible à l'homme que par le don d'une grâce toute gratuite. Et antérieurement à tout cela, pour que nos œuvres soient acceptées et méritoires, il faut que Dieu se tourne le premier vers sa créature, qu'il s'incline sur elle et la bénisse, avant même d'avoir considéré ses œuvres, car la cause est plus noble que l'effet; et avant de trouver sa complaisance dans l'œuvre, et même, pour pouvoir trouver cette complaisance, il faut que Dieu se soit complu dans l'âme elle-même. La grâce de Dieu est donc antérieure à tout mérite particulier, elle est gratuite absolument et la miséricorde divine se répand sur nos âmes avant que nous ayions rien fait pour la mériter.

II. Dans son rapport avec la grâce, le libre arbitre peut être envisagé à différents points de vue.

On peut le considérer, d'abord, comme laissé absolument à ses propres forces et privé même de la grâce *gratis data*. C'est là, observe S. Bonaventure, un cas tout-à-fait hypothétique, car il n'arrive jamais ou presque jamais (*vix aut nunquam*) que l'homme voyageur en soit réduit à cet état [1]. Cette grâce *gratis data* est une disposition, un don (*quidquid illud sit*) qui s'ajoute aux facultés naturelles, les aide en quelque manière et prépare l'âme à recevoir la grâce et à en profiter : ainsi, par exemple, la crainte servile, ou une certaine piété plus ou moins vague et qui date de l'enfance, ou encore certaines motions intérieures par lesquelles Dieu attire l'âme à lui et cherche à la disposer à la réception de ses bienfaits, sont autant de formes de la grâce *gratis data*.

1. *Sent. II*, d. XXVIII, a. II, q. I, concl. — Sine hac quidem gratia gratis data, vix aut nunquam aliquis, habens usum liberi arbitrii reperitur.

Or, privé de cette grâce initiale, quelle est la condition du libre arbitre?

Il ne peut rien faire pour mériter la grâce *gratum faciens* ni pour l'obtenir. Et la raison en est claire : le premier moment et la condition indispensable pour l'obtention de cette grâce est la bonne pensée : or, la moindre bonne pensée requiert déjà, pour se produire, un secours divin et suppose, par conséquent, la grâce *gratis data* : dépourvu de cette grâce le libre arbitre se trouve dans l'impuissance de produire aucune bonne pensée dans l'ordre de la justification. La grâce *gratum faciens* étant quelque chose qui dépasse infiniment la simple nature, l'homme ne peut la connaître ni la demander que si le désir d'un si grand bien lui est suggéré du dehors. Or, la privation de la grâce *gratis data* est la privation même de ce désir, et voilà pourquoi le libre arbitre, laissé absolument à ses propres forces, est radicalement inactif et stérile.

En second lieu, dépourvu de toute grâce, le libre arbitre se trouve dans l'impuissance de résister à toutes les tentations. D'aucuns considèrant l'état de faiblesse lamentable dans lequel la chûte a laissé la nature humaine, estiment que l'homme, incliné au mal dès son enfance par de multiples et redoutables concupiscences, ne peut, laissé à ses propres forces, résister à aucune tentation. Cette opinion paraît à S. Bonaventure trop sévère et exagérée, (*illud valde durum videtur*), surtout si l'on considère que, même après la chûte, l'homme conserve l'usage de la raison et de son libre arbitre. Il faut dire plutôt que l'homme peut résister, qu'il n'est jamais nécessité à succomber, mais, que la force des tentations s'ajoutant à la faiblesse humaine, il lui est impossible de résister à toutes les occasions du mal : il peut triompher de chaque tentation prise en particulier, mais la condition dans laquelle l'a mis la chûte originelle est si critique qu'à peine sorti d'un combat, il se trouve engagé dans un autre : il n'y a pas d'apparence ni même de possibilité que sa faiblesse triomphe de tous ces obstacles sans cesse renouvelés. (*Sent. II*, d. XXVIII, a. II, q. II).

Enfin, dans cet état de privation de toute grâce, l'homme ne peut accomplir aucune action méritoire de la grâce et de la gloire. Avec cette aide générale que Dieu ne refuse à aucune de ses créatures, l'homme peut, sans doute, et encore avec bien de la peine, accomplir quelques bonnes œuvres dans l'ordre de la moralité, autrement il faudrait dire que toutes ses actions sont mauvaises et coupables, ce qui répugne à la raison et à la justice, mais aucune de ces bonnes œuvres n'est capable de lui mériter la grâce, selon cette parole du Sauveur « *sine me nihil potestis facere* ». (*Joan.* xv. 5 *Sent. II*, d. XXVIII. a. II, q. III).

Mais encore une fois, c'est là un cas plutôt hypothétique; en fait personne n'est privé de la grâce *gratis data;* et si l'homme profite de cette grâce, s'il ne résiste pas positivement à l'attrait primitif que le créateur à placé en chacun de nous pour le souverain Bien, s'il répond à la motion intérieure par laquelle Dieu l'appelle et le sollicite, il obtient aussi la grâce *gratum faciens* qui le rend agréable à Dieu et lui fait produire des œuvres méritoires d'une grâce plus grande et de la gloire. Mais, tant qu'il n'a pas obtenu cette grâce *gratum faciens*, il reste encore bien faible et la puissance de son libre arbitre dans l'ordre de la justification et du salut, est singulièrement limitée.

En premier lieu, dans cet état, l'homme ne peut sortir de l'état du péché. Il ne suffit pas de faire appel ici à la volonté générale qu'a Dieu de pardonner à tout pécheur repentant, ni aux mérites infinis que nous a acquis la passion du Sauveur : pour profiter et de cette bienveillance divine et de ces mérites, il faut dans le pécheur certaines dispositions qu'il n'a point de lui-même et qu'il ne peut acquérir que par un secours particulier de Dieu. (*Sent. II*, d. XXVIII, a. I, q. I).

De plus, l'homme privé de la grâce *gratum faciens* ne peut vaincre complètement l'ennemi du salut. Il peut, sans doute, résister à ses suggestions; il peut rejeter les tentations par lesquelles le démon le porte au mal; mais ce n'est pas là vaincre l'ennemi. Pour vaincre véritablement, il faut en

arriver à faire le contraire de ce que suggère le démon. Et comme toutes les suggestions diaboliques tendent uniquement à rendre l'homme ennemi de Dieu, triompher véritablement, c'est s'attacher encore davantage au bien, à la vertu, à Dieu : or c'est là une chose qui dépasse totalement les forces de l'homme privé de la grâce *gratum faciens*. (*Ibid.*, a. I, q. II).

Enfin, par rapport à l'accomplissement des commandements, il faut dire que dans cet état l'homme peut accomplir la loi *quoad substantiam operis*, mais non *quantun ad intentionem mandantis*. Il est possible, avec la seule grâce *gratis data* et sans aucun secours particulier de la grâce *gratum faciens*, d'accomplir les préceptes du décalogue, car ils relèvent de la raison et du libre arbitre et, sans grâce spéciale, l'homme comprend, par exemple, qu'il ne doit pas voler et qu'il doit honorer ses parents. Mais, s'il s'agit de réaliser l'intention que se propose Dieu en nous intimant la loi, l'homme se trouve tout à fait impuissant, car l'intention dernière de Dieu est que nous l'aimions et nous attachions de toutes nos forces à Lui, et cet amour divin dépasse les forces de l'homme autant que la surnature est supérieure à la simple nature. (*Ibid.*, a. I, q. III.).

Ainsi, sans la grâce divine l'homme est faible et impuissant, et il ne peut rien mériter dans l'ordre de son salut et de sa justification. Mais, et c'est une remarque qu'il faut se hâter de faire, aucune grâce ne le dispense de l'action personnelle, de l'effort voulu et de l'usage du libre arbitre. Sous quelque forme qu'elle se présente, la grâce nous prévient, mais elle ne produit en nous des fruits de sanctification que si nous coopérons à l'action divine. La grâce précède, mais le libre arbitre doit suivre, et dans cet acquiescement l'âme doit se porter tout entière elle-même, avec toutes ses puissances, toute son intelligence, tout son amour, et surtout ce qui la fait être ce qu'elle est, toute sa liberté, car la grâce veut être obéie librement : *gratiæ est liberum arbitrium non cogere, sed prævenire* ». (*Breviloquium*, pars V, cap. III, in medio).

La fidélité à la grâce et le bon usage des dons de Dieu ont pour premier effet de produire en nous une augmentation de cette même grâce, non pas, sans doute, que nous y ayons droit; car ce sont là des dons surnaturels qui dépassent infiniment les exigences de notre nature, mais nous la méritons *de congruo*, c'est-à-dire qu'il y a une certaine convenance à ce que Dieu nous l'accorde. (*Sent. II*, d. XXVII, a. II, q. II).

Trois choses concourent à cette augmentation de la grâce : Dieu, la grâce elle-même et la liberté de l'homme; Dieu, parce qu'étant la source unique de la grâce, il reste aussi la seule cause de son augmentation; la grâce, parce qu'elle a produit dans l'âme le mérite et la vertu; le libre arbitre, parce qu'il coopère à la grâce, et qu'il s'approprie ce qui est en elle. Et ainsi, il faut dire que c'est par la grâce que le libre arbitre mérite ici-bas une augmentation de la grâce et pour la vie future une augmentation de la gloire éternelle. C'est là un premier usage du libre arbitre dans son rapport avec la grâce. (*Breviloq.* pars V, cap. III. Init.)

Le libre arbitre est nécessaire, en second lieu, pour se relever après la chûte. Sans doute, ici encore, c'est Dieu qui prévient; et l'homme, qui a pu pécher tout seul, ne saurait se relever tout seul. (*Sent. II*, d. XXVIII, a. I, q. I.). Il lui faut une grâce spéciale qui le réconcilie et que nous avons appelée *gratum faciens*. « Cette grâce n'est accordée à l'homme adulte, que s'il lui apporte le consentement de son libre arbitre; par où l'on voit que, pour la justification du pécheur, quatre conditions sont requises : le don de la grâce, le rejet du péché, la contrition et le consentement de la volonté. Le rôle de la grâce gratuite est de détourner le libre arbitre du péché et de le porter vers le bien; le rôle du libre arbitre est de consentir à cette action de la grâce ou, au contraire, de s'y soustraire : y consentir, c'est recevoir la grâce; la recevoir, c'est y coopérer, afin d'arriver au salut ». (*Breviloq.* p. V. cap. III, initio, voir *Append. 41*.).

Ainsi, celui qui nous a créés sans nous, ne nous sauvera pas sans nous... c'est là chose certaine; il est certain aussi

que le salut nous est accordé non à cause de nos efforts personnels, mais par l'effet de la miséricorde divine ; il est certain encore qu'aucun n'a le droit de se glorifier de ses propres mérites, puisqu'en les récompensant, Dieu ne fait que couronner ses dons ; il est certain, enfin, que, bien que le libre arbitre soit impuissant par lui-même à accomplir la loi et à attirer la grâce, l'homme reste sans excuse, cependant, s'il ne fait pas tout ce qui dépend de lui. La grâce donnée gratuitement est toujours prête à aider celui qui fait son possible ; par ce premier effort, il obtient la grâce qui justifie (*gratum facientem*) ; muni de cette grâce, il accomplit la volonté de Dieu manifestée par la loi ; et l'accomplissement de la loi, enfin, le met en possession de la béatitude éternelle, à cause de ses œuvres méritoires, qui sont entièrement l'œuvre de la grâce et entièrement, aussi, l'œuvre du libre arbitre, mais plus encore l'œuvre de la grâce.

III. Il faut parler maintenant du rapport de la grâce avec les dispositions de l'âme : « En donnant la vie naturelle, le Créateur n'accorde pas seulement l'acte premier de la vie, mais l'acte second qui est l'opération ; de même le Réparateur n'accorde pas seulement à l'âme la vie de la grâce quant à son existence, mais aussi quant à l'action. Et, de même que dans un seul être vivant il y a une multitude d'opérations vitales en raison de la diversité des membres, et qui donnent à la vie sa perfection, puisque les actes se diversifient selon les objets et qu'il y a autant d'aptitudes que d'actes, de même, aussi, bien que la grâce qui vivifie soit unique, elle se ramifie en de multiples aptitudes selon la variété des opérations. Or, les œuvres morales se divisent en *premières*, comme est la foi, (*credere*) ; en *intermédiaires*, comme est l'intelligence des choses crues, (*intelligere credita*,) et en *dernières*, comme est la vue des choses comprises (*videre intellecta*,) ; par les premières, l'âme est redressée, excitée par les secondes, et perfectionnée par les dernières : ainsi, la grâce qui justifie se divise en dispositions qui rectifient l'âme et ce sont les vertus ; en dispositions qui l'excitent, ce sont les dons, et, enfin, en dispositions qui

la perfectionnent, et ce sont les béatitudes. (*Breviloq.* p. v, cap. iv. In medio).

La grâce se ramifie, d'abord, en un certain nombre de vertus qu'on peut diviser ainsi : trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité, et quatre vertus cardinales, la prudence, la tempérance, la force et la justice.

Par les vertus théologales, l'âme est réparée en ce qu'il y a en elle de plus élevé et par rapport à sa fin, et l'image de la Trinité bienheureuse est ainsi restaurée en elle. Les vertus cardinales réparent la partie inférieure de l'âme et lui fournissent les moyens pour atteindre sa fin.

Par rapport aux dons, on doit dire d'une manière générale que tout ce qui nous vient de Dieu est une forme de la grâce; cependant, d'une manière plus particulière, on distingue sept ramifications qui sont les sept dons de l'Esprit-Saint.

Sous le rapport du bonheur, la grâce présente sept aspects différents qui sont précisément les sept béatitudes que le Sauveur énumère dans le Sermon sur la montagne.

« Pour que la perfection soit complète, il faut nécessairement une fuite parfaite du mal, un avancement parfait dans le bien et une inébranlable stabilité dans l'excellent : *perfectus recessus a malo, perfectus processus in bono et perfectus status in optimo...*

Or le péché prend son origine ou dans le gonflement de l'orgueil, ou dans les amertumes de la malice ou dans l'attrait de la concupiscence, et pour combattre efficacement ce triple mal, il faut lui opposer trois béatitudes, la pauvreté de l'esprit qui rejette l'orgueil, la douceur qui éloigne de la malice et les larmes qui chassent la volupté et la concupiscence. En second lieu, comme les progrès dans le bien consistent à imiter Dieu dont toutes les voies sont miséricorde et équité, il y a aussi deux béatitudes répondant à ces voies divines : la faim ou désir ardent de la justice et la miséricorde... Et enfin, comme la stabilité dans la perfection s'obtient par une connaissance sans nuage et un amour inébranlable, les deux dernières béatitudes consistent dans

la pureté du cœur, qui permet de voir Dieu, et dans la paix de l'esprit qui donne une jouissance parfaite ». (*Breviloq.* p. v, cap. vi. Initio).

Enfin, à ces béatitudes il faut ajouter les douze fruits de l'Esprit-Saint et les cinq sens spirituels : ne ne sont pas précisément des nouvelles dispositions; il faut y voir plutôt un état de délectation et une utilisation des vues spirituelles par lesquelles les âmes des justes sont remplies de consolation. Les douze fruits de l'Esprit-Saint sont la charité, la joie, la paix, la patience, la longanimité, la bonté, la bénignité, la foi, la mansuétude, la modestie, la continence et la chasteté.

Les cinq sens spirituels, dont nous avons à parler plus en détail dans le chapitre de la contemplation, correspondent aux sens corporels: par le sens spirituel de la vue, l'âme contemple, sous le rapport de l'éclat, la beauté souveraine du Christ, son époux; par l'ouïe elle entend ses harmonies délicieuses, sous le rapport de la parole; par le goût, elle savoure son extrême douceur au point de vue de la sagesse qui embrasse à la fois la parole et l'éclat; par l'odorat, elle perçoit l'odeur suave du Christ sous le rapport de la parole qui se fait entendre au fond du cœur; et par le toucher, enfin, elle saisit et palpe, pour ainsi dire, la suavité souveraine du Christ dans son incarnation et sa demeure parmi les hommes.

IV. Il faut enfin étudier la grâce dans son rapport avec le mérite, et ici il faut considérer l'usage de la grâce sous un quadruple point de vue : ce qu'il faut croire, comme sont les articles de foi; ce qu'il faut aimer, comme sont toutes les choses qui se rattachent à l'amour; à ce qu'il faut exécuter, comme sont les commandements de la loi divine; et, enfin, ce qu'il faut demander, comme sont les prières que nous adressons à Dieu dans l'oraison dominicale. *Breviloq.* pars. v, cap. v-x).

Bien que la grâce soit unique en son essence, elle affecte différentes formes et prend différents noms selon le point de vue sous lequel on la considère.

Par rapport au principe d'où elle dérive (*principium a quo*), il faut distinguer la grâce de *prédestination* ou de préparation par laquelle Dieu prédestine les hommes ; la grâce de *vocation* que Dieu offre, appelant à lui certaines âmes, la grâce de *justification*, et enfin la grâce de *glorification*.

Et cette quadruple division de la grâce par rapport à son auteur, se trouve indiquée dans l'Epitre de S. Paul aux Romains : (Chap. VIII.). *Quos autem prædestinavit hos et vocavit, et quos vocavit hos et justificavit, quos autem justificavit* hoc et *glorificavit*.

Par rapport au sujet dans lequel elle se trouve (*subjectum in quo*), il faut distinguer la grâce de pensée, la grâce de volonté, et la grâce de perfection, correspondant aux trois facultés de l'âme, l'intelligence, la volonté et l'amour.

Si l'on considère les maux de l'âme auxquels elle doit remédier la grâce se divise en grâce de protection, de libération et de salut, et cette division répond au triple secours que nous apporte la grâce divine contre le triple mal de tentation, de persécution et de châtiment, qui est la conséquence du péché, selon cette parole du prophète Isaïe : *Protegat Dominus exercitum Judæ et Hierusalem, et protegens* et *liberans et salvans*. (Is. XIII.).

Enfin, par rapport à ses effets, il faut distinguer la grâce prévenante ou opérante et la grâce subséquente ou coopérante. La première est antérieure à tout mérite humain ; elle prévient tous les actes de la volonté et, par conséquent, est indépendant absolument du libre arbitre : c'est d'elle que la volonté tient ses bonnes dispositions.

La grâce subséquente ou coopérante est ainsi appelée parce qu'elle vient au secours de la volonté et du libre arbitre, pour l'aider à vouloir le bien et à le réaliser.

Ce qui caractérise le mieux la grâce prévenante, c'est qu'elle est surajoutée à la nature : *per gratiam datis datam intelligimus omne illud quod superadditum est naturæ*, et voilà précisément pourquoi elle est toujours gratuite et ne saurait être méritée même par les bonnes actions, puisque c'est elle seule qui les rend possibles en disposant

l'âme à *user* convenablement du secours divin. Etant un don tout surnaturel, l'âme humaine laissée à ses propres forces ne soupçonnerait même pas son existence, par conséquent, ne songerait pas à la demander et ne ferait rien pour essayer de la mériter.

Cette grâce prévenante est-elle accordée à tout le monde? Oui, répond S. Bonaventure, car sans elle le salut nous serait impossible, et Dieu veut que tous les hommes se sauvent. Et voilà pourquoi tout homme qui ne vit point selon Dieu est inexcusable absolument : tous ne reçoivent point la grâce qui justifie (*gratum faciens*), mais ils la recevraient infailliblement, s'ils mettaient à profit la grâce *gratir data* que Dieu offre à tous. La grâce prévenante meut toutes les volontés, mais toutes les volontés ne sont point également fidèles à acquiescer à cette action intérieure, et c'est là ce qui fait la différence des justes et des pécheurs.

La grâce prévenante est comme le soleil qui resplendit radieux au-dessus de nos têtes : l'éclat dont il brille ne dépend en rien de notre volonté, mais il dépend de nous d'ouvrir les fenêtres pour que sa grande lumière pénètre dans nos demeures et les illumine.

Il y a donc trois préparations à la grâce; une préparation efficiente, qui est tout entière de la part de Dieu; une préparation formelle, qui est opérée par la grâce prévenante; et une préparation matérielle qui relève du libre arbitre.

Mais, si Dieu veut que tous les hommes arrivent au salut, et surtout s'Il accorde indistinctement à tous la grâce prévenante, qui dispose la volonté, comment se fait-il que tous ne répondent point à cette sollicitation intérieure de l'Esprit? On répond, sans doute, qu'ils n'ont point voulu consentir à l'appel divin; mais ce consentement lui-même, n'est-il point déjà une grâce, puisque c'est Dieu qui opère en nous le faire et le vouloir? Et cette grâce, pourquoi Dieu ne l'accorde-t-il point à tous? C'est là le redoutable mystère de la prédestination où la faible raison humaine, embarrassée dans ses propres démarches, accumule plus

de ténèbres à mesure qu'elle l'approfondit davantage.

L'idée la plus claire que l'on puisse se faire de la prédestination, c'est de se la représenter comme un acte de la volonté de Dieu qui, de toute éternité, et en vertu de la prescience divine, destine quelqu'un à la gloire éternelle et lui prépare, en conséquence, les grâces nécessaires à cet effet. (*Sent. I*, d. XI, a. I, concl. et q. II).

Cette prédestination prend deux formes : elle est antécédente et conséquente; antécédente, elle prédestine tout homme au salut d'une manière inconditionnelle : *Deus vult omnem hominem salvum fieri.* C'est là en Dieu la *volonté première.*

Conséquente, elle tient compte du consentement de la volonté et des bonnes œuvres ; elle se rattache à la *volonté seconde* par laquelle Dieu veut que le juste soit sauvé.

La prédestination ne porte en nous aucune atteinte à la liberté; elle ne change point la nature de l'acte vertueux qui est essentiellement méritoire et libre : Simplement à la liberté de la créature raisonnable elle ajoute la grâce. Or, cette grâce ne nécessite pas.

La prédestination, est sans doute, la cause totale et unique du salut, ou plutôt, elle ne devient cause vraiment efficace que par la coopération qu'apporte notre volonté au vouloir divin. C'est qu'ici la volonté de Dieu est conditionnelle ; elle suppose et exige la coopération de la volonté humaine [1] et ainsi, l'accomplissement de la prédestination n'implique absolument aucune fatalité : *omnis effectus qui dependet a causa contingente est contingens.* (*Ibid.*).

C'est que, dans l'acte par lequel Dieu prédestine les

1. In quantum (prædestinatio) dicit rationem causæ, non necessario ponit effectum, quia non est causa per necessitatem, sed per voluntatem; et iterum *non est tota causa*, sed cum alia causa contingente, scilicet cum libero arbitrio (d. XL, q. III, concl.) — Cf. *ibid.*, a. II, q. II. Concl. : Prædestinatio a parte rei evenientis non habet certitudinem in eventu; a parte Dei præcognoscentis et disponentis habet certitudinem infallibilitatis et immutabilitatis. »

âmes, il entre un double facteur, la prescience divine, d'une part, et, de l'autre, la causalité : la prescience divine, qui a trait uniquement à la connaissance des événements futurs, est absolument infaillible, mais la causalité reste contingente, parce qu'elle est soumise à la réalisation d'une condition que l'homme, usant de son libre arbitre, peut poser ou ne pas poser. (*Ibid.*).

Pourtant, malgré cette contingence qui, dans la prédestination, accompagne la causalité divine, il faut dire que celui qui est prédestiné au salut, ne saurait se damner : on ne voit pas bien comment cette conséquence peut s'accorder avec la contingence et la liberté de notre salut (*hoc necessarium est poni, quamvis non possimus hoc plane intelligere*) (D. XL, a. II, q. I, concl.); il faut l'admettre, cependant, si l'on ne veut refuser à Dieu le privilège par lequel il voit toutes choses dans un éternel présent.

On peut, mais seulement dans un sens, parler d'une prédestination à la damnation : aucun homme n'est positivement prédestiné par Dieu au malheur éternel, puisqu'encore une fois, Dieu veut que tout homme arrive au salut; mais Dieu, en vertu de sa prescience, connaît à l'avance l'infidélité de plusieurs, et leur prépare ainsi de toute éternité une condamnation et un châtiment.

La prédestination à la gloire se fait selon le bon plaisir de Dieu; la réprobation, au contraire, est uniquement prononcée en considération du démérite et de l'infidélité. Si donc le pécheur se voit rejeté et condamné, il ne peut s'en prendre qu'à lui-même, puisque le concours de son libre arbitre pour le bien était précisément la condition particulière que Dieu avait mise au fait général de sa vocation au salut.

La réprobation, considérée en elle-même, est toujours un châtiment et suit le péché (*Ibid.*, a. IV, q. I); elle découle de la mauvaise volonté du pécheur et Dieu n'intervient ici que pour appliquer la sanction que réclame la justice divine. (*Prout est defectus (reprobatio) non est a Deo*, — *ibid.*, q. II).

Mais pourquoi Dieu n'accorde-t-il pas au pécheur des

grâces telles, qu'il sortirait de son endurcissement, se convertirait, et finalement arriverait au salut? C'est ici le grand mystère que nous ne pouvons pénétrer. Nous pouvons connaître la raison générale qui guide la volonté divine; nous pouvons même atteindre certaines raisons plus particulières : ainsi, nous savons d'une manière générale que Dieu agit toujours en vue de sa gloire; nous savons aussi que s'il sauve Pierre de préférence à Paul, c'est que Pierre s'est mieux conduit et a coopéré à son propre salut, selon cette parole de S. Augustin : *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* (Sermo 169, cap. 14, n° 13). Mais si l'on demande pourquoi Dieu a voulu sauver Pierre de préférence à Paul, pourquoi il n'a pas donné à Paul les grâces efficaces qui l'eussent certainement sauvé, ici notre raison incertaine se trouble : il y a en ce choix de la part de Dieu bien des raisons de convenance, (*Append. 42*,) mais sans une révélation spéciale de Celui-là même qui prédestine et choisit nous ne saurions les pénétrer, et c'est ici le cas de s'écrier avec l'Apôtre « *ô Altitudo* »! (*Append. 43.*)

Les Sacrements.

Les Sacrements institués par Jésus-Christ peuvent se définir « des signes visibles de la grâce invisible dont ils sont à la fois le symbole et la cause : *Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma, cujus similitudinem gerit et causa existit.* » C'est la définition même donnée par Pierre Lombard. (4 *Sent.*, dist. I, § *sacramentum*).

Ailleurs, reprenant les expressions d'Hugues de Saint-Victor (*De Sacram.*, lib. I, part. IX, cap. II, p. 718 a. Ed. de Migne : Tome CLXXVI), S. Bonaventure s'exprime ainsi : *Sacramentum est materiale elementum oculis subjectum, similitudine repræsentans, institutione significans, significatione gratiam conferens.* (*Declaratio terminor. theolog.*, p. 213 a, c).

Il y a donc lieu de distinguer dans les sacrements trois

choses : le signe, ou élément visible; la chose signifiée qui est la grâce, et enfin le signe et la chose signifiée réunis qui constituent le caractère.

Cette distinction, devenue classique dans les traités de théologie, se retrouve dans le maître des Sentences (4, distinct. 22), dans Scot (4, d. 8, q. I, art. 1), dans S. Thomas (III, q. 84, a. I, ad. 3); il semble que l'origine doive en être attribuée à Hugues de Saint-Victor (*De Sacrament.*, lib. II, p. 8, c. 7; quest. 85, in I Cor., *Sent.*, tract. 6, c. 3); on la trouve, cependant, à la même époque chez Etienne d'Autun (Migne, tom. CLXXII, p. 1295), et dans le traité d'Innocent III *De celebratione missarum*, (in cap. *cum Marthæ*). Mais Hugues de Saint-Victor et les autres écrivains ecclésiastiques que nous venons de citer n'appliquent cette distinction qu'au sacrement de l'Eucharistie : ils y distinguent « l'espèce visible, la vérité du corps du Sauveur et la vertu de la grâce spirituelle [1]. »

S. Bonaventure, au contraire, et les auteurs qui suivirent, étendent cette distinction à tous les sacrements en général.

D'abord, les sacrements sont des signes visibles de la grâce, des symboles, et cela tient à leur nature même de remède. Non seulement la faute a soumis l'homme à la concupiscence, mais elle l'a plongé dans les ténèbres de l'ignorance : les sacrements doivent réparer ce double désordre et voilà pourquoi, à côté de la grâce gratuite qu'ils contiennent, ils présentent quelque chose de mystique, de figuratif, de symbolique : ils instruisent autant qu'ils guérissent.

On peut dire aussi que, de même que les remèdes matériels ne profitent au malade que s'il se trouve préparé à les recevoir, les sacrements n'obtiennent toute leur effica-

1. Cf. Hugo, *loc. citato*, tome CLXXVI, p. 466 b : « Cum sit unum sacramentum, tria ibi discreta proponuntur : species videlicet visibilis, et veritas corporis, et virtus gratiæ spiritualis. Aliud est enim visibilis species, quæ visibiliter cernitur; aliud et veritas corporis et sanguinis, quæ sub visibili specie invisibiliter creditur; atque aliud gratia spiritualis, quæ cum corpore et sanguine invisibiliter et spiritualiter percipitur, etc. »

cité que si le pécheur se replace dans la lumière de la foi, et rien n'est plus propre à réveiller en lui la foi, à la développer, que les signes visibles et matériels par lesquels les sacrements parlent à son esprit et touchent son cœur. (*Sent. IV*, d. I, p. I, a. I, q. II).

En second lieu, les sacrements contiennent la grâce; mais il importe de bien déterminer de quelle manière cela doit s'entendre. Il ne faut pas comprendre qu'ils contiennent la grâce d'une manière toute matérielle, comme si ce don céleste était renfermé, incorporé, de quelque manière, dans les signes visibles : la grâce étant une perfection accidentelle que l'action divine ajoute à la créature, dépend avant tout des dispositions mêmes de l'âme : elle n'existe donc pas dans les sacrements considérés comme signe matériel, indépendamment de leur administration : de même que l'âme, qui dépend du corps, est créée en même temps que lui, ainsi la grâce dépend de l'âme et est créée à l'instant même où celle-ci, dans la réception du sacrement, présente les conditions requises : *gratia simul creatur et est in anima* (*Sent. IV*, d. I, p. I, a. I, q. III, fund. 2); *gratia est in anima, non in signis visibilibus.* (*Ibid.*, concl.).

Les sacrements contiennent donc la grâce uniquement en ce sens qu'ils réalisent, qu'ils produisent ce qu'ils représentent : *efficiunt quod figurant :* ils sont la source de de la grâce, son canal, son moyen : *sicut quod est in vase non est de ipso, nec ex ipso, sed tamen ab ipso transitur, sic gratia non est a sacramentis, nec de sacramentis, sed oritur ex fonte æterno et ab illo transitur ab ipsa anima in ipsis sacramentis.* (*Ibid.*, concl.).

Quant à la manière de préciser jusqu'où s'étend ce pouvoir de conférer la grâce, ce n'est pas une question si facile à résoudre. On peut tenir en toute certitude, d'abord, que les sacrements disposent l'âme à la réception de la grâce, puisqu'ils créent en elle la grâce : quant à entrer dans des détails plus précis, et à déterminer, par exemple, si c'est par une vertu créée qui leur serait inhérente qu'ils agis-

sent sur l'âme ou s'ils produisent à la fois la grâce *gratum faciens* et la grâce *gratis data*, ou l'une seulement de ces deux formes de la grâce, S. Bonaventure hésite; de ces diverses opinions, dit-il, « *nescio quæ sit verior, quia cum loquimur de his, quæ sunt miraculi, non multum adhærendum est rationi.* (*Ibid.*, p. I, a. I, q. IV, concl. sub fin).

Les sacrements ont existé de tout temps; la loi de nature prescrivait les oblations, les sacrifices, les dîmes offertes au Seigneur; la loi écrite introduisit la circoncision, les expiations, et soumit à tout un ensemble de prescriptions les sacrifices, les oblations et les dîmes. Tous ces sacrements avaient pour but de remédier aux infirmités de l'homme; ils étaient à la fois un remède et une expiation, et c'est à la clémence de Dieu qu'il faut en attribuer l'institution et l'efficacité. (*Breviloq.*, pars. VI, c. II).

Mais, à prendre les choses à la rigueur, ils n'étaient que des symboles et comme des figures des sacrements que le Sauveur devait instituer; ils annonçaient la grâce, mais ils ne la contenaient pas; ils représentaient la justification, mais étaient impuissants à l'opérer et à la conférer; et toute leur efficacité venait des dispositions intérieures et surtout de la foi et de la charité avec lesquelles ils étaient pratiqués, et jamais ils n'agissaient *ex opere operato* [1].

Ces caractères s'appliquent, en général, à tous les sacrements de la loi de nature et de la loi écrite; il y a lieu pourtant de faire une exception pour la circoncision. Par son importance et sa signification ce rite occupe une place spéciale parmi toutes les prescriptions de l'ancienne Loi et plus d'un trait le rapproche des sacrements de la Loi nouvelle : ainsi, la circoncision avait pour effet de laver dans l'enfant la tache originelle et de lui conférer la grâce (*Append. 44*), elle imprimait un caractère tout spiri-

1. *Sent. IV*, d. I, p. I, a. I, q. V : Sacramentæ novæ legis justificant et gratiam conferunt ex opere operato per se, quod non faciebant sacramenta veteris legis nisi per accidens.

tuel qui distinguait nettement le peuple de Dieu de toutes les autres nations, comme aujourd'hui on voit le baptême séparer nettement les fidèles et les infidèles. Ainsi, seule de tous les sacrements de l'ancienne Loi, la circoncision agissait *ex opere operato*. Cette opinion qui s'appuie sur l'autorité de S. Augustin, était, si nous en croyons S. Thomas (pars. III, q. 70, a. 4), commune à l'époque de S. Bonaventure; nous la rencontrons, en effet, chez Alexandre de Halès, Valentia, Suarez, Pereira; l'auteur de la Somme, cependant, ne semble pas la partager (cf. *loc. citat.*, — 3 pars, quæst. 62, a. 6, ad 3), ou, du moins, il propose une solution moyenne qui rattache l'efficacité de ce rite mosaïque à la foi dans le Christ futur : Melius dicendum quod circumcisio ex ipso opere operato non habebat virtutem effectivam neque quantum ad remotionem culpæ, neque quantum ad operationem justitiæ, sed erat solummodo justitiæ signum... sed per fidem Christi, cujus circumcisio signum erat, auferebatur peccatum originale et conferebatur auxilium gratiæ ad bene vivendum. » C'est cette opinion de S. Thomas qui a fini par prévaloir dans les écoles catholiques et nous remarquons que dans le *Commentaire* sur les Sentences, en parlant de l'efficacité de la circoncision, S. Bonaventure supprime tout à fait l'expression *ex opere operato*.

Mais, de toute manière, les sacrements de la Loi nouvelle sont autrement efficaces, puisqu'ils contiennent en réalité et opèrent ce qu'ils représentent, la grâce et la justification.

C'est Jésus-Christ lui-même qui a institué les sacrements : en sa qualité de fondateur de la Loi nouvelle, il appelle à la récompense, il intime des ordres, il présente ses sacrements. Verbe de Dieu, il est à la fois souveraine bonté, souveraine vérité, et souveraine puissance : comme bonté, il promet les biens qui béatifient, comme vérité il donne les commandements qui guident, comme puissance il présente les sacrements qui aident. Le plan divin est que par les sacrements nous recevions la force d'accomplir

les préceptes et que par l'accomplissement des préceptes, nous arrivions finalement à la possession des récompenses.

Dans la constitution des sacrements, le Sauveur fait entrer des paroles et des éléments sensibles, selon le mot de S. Augustin : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, et est ibi elementum pro materia et forma verborum pro forma.* (*August.* Tract. 80 in Joan). Et par là, les sacrements ont la double propriété de représenter et de produire la grâce, d'être le symbole et la cause de la justification. Lorsqu'en effet les signes sensibles frappent les yeux et que les paroles retentissent aux oreilles, l'esprit voit immédiatement la signification du sacrement, son sens, son contenu, et, d'autre part, les paroles que le ministre sacré prononce au nom du Sauveur, douées d'une efficacité toute divine, sanctifient le signe sensible et donnent à l'action extérieure de l'homme une efficacité surnaturelle.

L'institution des sacrements répond d'une manière non moins admirable aux besoins particuliers de nos âmes : trop aveuglés pour saisir facilement la lumière qui se dégage de la raison supérieure, nous trouvons dans les sacrements, qui utilisent des signes sensibles, palpables, tangibles, un enseignement proportionné à notre faiblesse; nous sommes remplis d'orgueil et de suffisance, mais l'acceptation et l'observance des rites extérieurs rabaisse cet orgueil et fait plier notre fierté; les mauvaises tendances de notre nature corrompue nous inclinent à mille péchés, péchés de l'esprit et de la chair, péchés contre Dieu et contre le prochain, péchés de paroles, d'actions, de pensées, mais les sacrements offrent par leur nombre et leur diversité un remède proportionné à chacuue de ces perverses inclinations, et préparent un remède spécial pour chacune des plaies de notre âme, en même temps qu'ils nous offrent de multiples occasions de nous exercer à la pratique du bien.

CHAPITRE VI

La vie chrétienne.

La prière chrétienne. — L'esprit de prière : son aliment. — De l'usage des sacrements et en particulier de la pénitence et de l'Eucharistie. — La pénitence comme vertu et comme sacrement. — L'Eucharistie : ses merveilles. — Préparation à la Communion. — De la communion fréquente.

La vie chrétienne, pour qui l'entend bien, n'est qu'une imitation aussi parfaite que possible de la vie et des exemples du Sauveur. L'âme fidèle doit donc tendre sans cesse à se rapprocher de ce divin modèle ; encore sur cette terre, elle doit par sa pensée et par son cœur et par toutes ses aspirations vivre déjà dans le ciel; elle doit du moins tendre continuellement à cette vie d'union avec Dieu qui faisait dire à Jésus-Christ : *Mon Père et moi nous sommes un.*

En dehors de l'exercice de toutes les vertus chrétiennes, deux choses facilitent surtout à l'âme cette ascension vers Dieu et ce dégagement des choses terrestres : la prière et les sacrements.

La première condition de la vraie piété, c'est l'esprit de prière : et celui qui ne s'exerce pas continuellement à ce saint exercice, non seulement est malheureux et inutile, mais il faut même dire qu'il porte dans un corps vivant une âme morte.

Si la prière est seule capable de repousser les assauts du démon, dont le but unique est d'entraver l'ascension de l'âme vers Dieu, ne nous étonnons pas des chûtes profondes et fréquentes de celui qui ne prie pas. (*De perfectione vitæ, ad sorores*, c. v, p. 117. Quaracchi t. VIII). Et voilà pourquoi le Sauveur nous adresse si souvent de pressantes

invitations à la prière : *Veillez et priez; il faut toujours prier et ne jamais cesser*. Et il accompagne cette invitation d'une promesse formelle : *En vérité je vous le dis, si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, il vous le donnera; demandez et vous recevrez.*

Jésus-Christ connaissait bien la nature humaine; il savait que nous portons tous en nos cœurs un rêve d'idéal infini, qui trahit à chaque instant nos relations d'origine avec la divinité, mais il savait aussi nos luttes et nos faiblesses et nos accablements et nos désespérants efforts vers la réalisation de ce saint Idéal, et voilà pourquoi il lance à l'humanité tout entière cette grande invitation : priez !

Et s'il nous ordonne de prier, ce n'est pas seulement parce que nous devons à Dieu, en raison de notre dépendance absolue, ce culte d'hommage et d'adoration, c'est aussi parce que cet exercice si salutaire procure à notre âme les plus grands avantages.

La prière nous attache à Dieu, et nous savons de la bouche même du Sauveur que c'est là la meilleure part. Elle donne à Dieu, en nous exauçant, l'occasion de multiplier à notre égard ses bienfaits et d'augmenter dans notre cœur la reconnaissance; et ainsi, la ferveur et la dévotion ne font que s'accroître par la pratique même de la prière. Aussi voyons-nous que la Providence multiplie autour de nous les occasions de prier : ce sont nos propres détresses qui nous affligent, ce sont celles du prochain, ce sont des maux que nous voulons éviter, des biens dont nous désirons l'acquisition, de sorte que lorsque notre prière se refroidit pour un objet, un autre aussitôt l'excite et la relance, comme on voit le feu se ranimer à chaque fois qu'on lui donne de nouveaux aliments.

La vraie prière naît du sentiment de notre misère, du besoin de remercier Dieu, ou de l'explosion de notre amour pour lui [1].

1. « In oratione sunt tres gradus sive partes ipsam perficien-

Aussi, elle ne multiplie pas les paroles, elle jaillit du cœur, elle est le souffle de la foi, le cri de l'espérance, le soupir de la charité : *non est labiorum, sed cordis oratio.* Précisément parce qu'elle est le cri de l'âme, elle recherche le calme et le silence, *qui opportunitatem deserit, opportunitas eum fugit;* elle se nourrit des larmes de la componction et s'alimente du recueillement intérieur. Dans le calme silence des nuits, alors que tous les vains bruits se sont tus et que la présence du Dieu invisible se fait davantage sentir, la prière s'élève vers le ciel plus pure, plus ardente, plus sereine. Mais à l'âme recueillie, tous les temps sont bons pour la prière; elle ne peut manquer de rencontrer partout le Dieu qu'elle invoque sans cesse et qu'elle cherche au fond de son cœur. (*Speculum disciplinæ*, ad Novitios, p. I, cap. XII, p. 594ª Quaracchi t. VIII. *Append.*).

Madeleine trouve son Sauveur même dans le tumulte d'un banquet, et aucun lieu, aucune occupation ne saurait retarder l'âme pieuse dans son élan vers le Seigneur.

Si l'on demande, maintenant, quelle est la meilleure forme de prière, la prière vocale, ou celle qui se fait uniquement au fond du cœur, la prière libre ou celle qui s'astreint à une certaine régularité et se dit à jours ou à heures fixes, S. Bonaventure renvoie pour cela chacun à son expérience personnelle, car il en est des formes de la prière comme des aliments : toutes ne peuvent convenir à tous. Certains ont absolument besoin de livres et de formules; d'autres, plus avancés, y trouvent un embarras dans leur élan vers Dieu et une distraction. Ce qui est sûr, c'est que la meilleure prière est celle qui excite davantage l'âme à l'amour divin, qui développe davantage en elle l'esprit de dévotion et augmente le plus sa confiance. Car, finalement, toute prière atteint son but qui nous élève à Dieu, nous

tes, quorum primus est deploratio miseriæ, secundus imploratio misericordiæ et tertius exhibitio latriæ.,. Omnis perfecta oratio debet habere istas tres partes. Non enim sufficit una sine altera, nec perducit ad metam perfectam et ideo hæc tria sunt semper jungenda. » *De triplici via,* cap. II, p. 8, Quaracchi, VIII.

recueille en lui, nous fortifie intérieurement et nous rend plus fervents dans la pratique des vertus.

Quant aux multiples aspects que peut prendre la prière et aux objets qui peuvent l'alimenter, chacun devra suivre en cela son attrait intérieur : *Ordo et modus quem Spiritus Sanctus suggerit est servandus in oratione, et qui affectui magis sapit.* (*Speculum disciplinæ* p. I, cap. XII, p. 593[b]).

La prière ressemble, d'abord, à l'encens qui, déposé sur le brasier, exhale avec la fumée son odeur et son parfum : ainsi, jetée sur les charbons ardents de la dévotion, elle exhale, en présence de Dieu, un parfum d'agréable odeur, et voilà pourquoi le Psalmiste s'écriait : *ô mon Dieu, que ma prière s'élève jusqu'à vous comme le parfum d'un encens très pur.* » (Ps. 140).

La prière est figurée par le bouclier; par elle, en effet, nous nous mettons à l'abri des coups de la justice divine si souvent irritée par nos péchés; nous échappons aux châtiments qu'elle avait décrétés contre nous, et c'est dans ce sens qu'il est dit d'Aaron dans les Ecritures *qu'en se couvrant du bouclier de la prière il résista à la colère du Tout-Puissant.* (Sap. XVIII, 21).

Enfin la prière est un tribut : de même que pour les biens qu'il leur a confiés les feudataires payent à leur roi un tribut, ainsi, par la prière nous reconnaissons la juste redevance à laquelle nous nous sommes engagés en recevant comme fiefs notre corps et notre âme ; nous proclamons les bienfaits du Seigneur, et nous acquittons la dette de reconnaissance que nous avons contractée à l'égard de sa miséricorde infinie, selon cette parole de l'Evangile : *Rendez à César ce qui est à César et à Dieu, ce qui est à Dieu.* (Matth. XXII).

Mais précisément parce que la prière est pour l'âme la source des plus grands biens et le fondement même de la vie chrétienne, le démon multiplie ici les obstacles et s'efforce par tous les moyens d'arrêter cet élan de l'âme vers son Principe, et Dieu lui-même se plaît à éprouver sur ce point

la fidélité et la constance des âmes qu'il veut s'attacher.

Il semble parfois, lorsque l'on prie, que Dieu dédaigne d'écouter les accents que l'âme fait monter vers Lui, selon cette parole du Psalmiste : *Vous avez détourné de moi votre visage* (Ps. XXIX); et souvent l'on risque de se dégoûter d'une prière à laquelle Dieu paraît insensible. D'autre fois, le Seigneur se montre irrité et implacable au point que l'âme en demeure toute confondue et pénétrée de frayeur, et c'est ce qui faisait dire à Job : *Vous vous êtes montré cruel à mon égard* et *votre bras sans pitié a combattu contre moi.* (Job. 30).

Et personne ne comprend mieux ce que cette attitude de Dieu a de pénible et d'angoissant pour l'âme que celui qui, malgré tout, a l'énergie de persévérer dans sa prière.

Il est dans la vie de l'âme des moments douloureux où le ciel paraît d'airain et où la prière et le chant des psaumes n'arrivent pas à en faire descendre, comme une rosée bienfaisante, les sentiments et les impressions si réconfortantes de la dévotion; des moments où la terre de notre cœur semble dure et aride comme le fer; et, se croyant rejetée de Dieu, l'âme, semblable à la chananéenne de l'Evangile, a la douloureuse impression que le Seigneur se détourne d'elle, lui reproche ses fautes, la met au-dessous des animaux et lui refuse le pain que l'on destine aux enfants. C'est alors surtout qu'il ne faut point se relâcher dans sa prière : bien au contraire, il faut lui donner un redoublement de ferveur, il faut la rendre plus pressante et plus confiante, car Dieu éprouve ainsi la fidélité des âmes ; par l'humiliation où elles se trouvent il les purifie et il se prépare à les dédommager de leurs épreuves. Il faut remarquer que toutes ces impressions naissent des écarts d'une imagination mal réglée : nous savons bien que le Seigneur est bon, miséricordieux, rempli de douceur ; et s'il les permet, c'est afin de nous humilier, de nous corriger, de nous purifier et de nous rendre ainsi plus aptes à savourer les douceurs de son service. (*Speculum disciplinæ*, p. I, c. XII, p. 593[b]).

Que l'âme persévère donc dans ses efforts, qu'elle redouble d'ardeur et de piété; et à la fin Dieu se laissera toucher; il sortira de la nuée, où tout près d'elle, cependant, il se cachait, témoin muet de ses combats; en un instant il la remplira de délices toutes célestes, et l'ennemi confus de sa défaite et de l'inutilité de ses efforts se retirera. Alors il se fera un grand calme, ce calme intérieur dans lequel l'âme généreuse jouit de la possession de celui qu'elle a cherché.

Après la prière, il n'y a pas de plus grand auxiliaire de la vie chrétienne que l'usage des sacrements et surtout que la Pénitence et l'Eucharistie.

Nous l'avons dit, les sacrements contiennent la grâce, ils nous mettent donc en communication constante, immédiate avec le surnaturel. Nous y trouvons sous de multiples formes, appropriées à nos divers besoins, un secours généreux et de tous les instants; par eux la grâce divine nous préserve du mal, nous relève de nos chûtes, nous purifie de nos souillures, nous arme et nous fortifie pour de nouveaux combats. L'âme qui veut avancer doit donc recourir à ces sources de la vie chrétienne et surtout y recourir avec ces sentiments de foi, de piété, de componction que Dieu veut voir dans les cœurs de ceux qui l'invoquent : Si les sacrements considérés en eux-mêmes ont toujours la même puissance sanctificatrice, ils sont loin de produire les mêmes effets dans toutes les âmes; pour certains même, ces sources de la vie deviennent une cause de mort et de réprobation.

La Pénitence et l'Eucharistie étant des remèdes de tous les jours, tiennent la plus grande place dans la vie chrétienne; il importe que les fidèles apprennent à user saintement et utilement de ces deux grands moyens de sanctification.

La Pénitence peut s'entendre différemment selon qu'on veut exprimer par ce mot une vertu, un sacrement, un acte ou une passion, en raison des différents éléments qui entrent dans son concept (*Sent. IV*, d. XIV, p. I, a. I, q. I, concl.). D'une manière plus simple on peut distinguer dans

la pénitence la disposition intérieure de l'âme et l'usage du sacrement.

Il y a cette différence entre l'un et l'autre que la pénitence envisagée comme sacrement ne peut être pratiquée que par intervalles, tandis que ce n'est pas à certains moments seulement que l'esprit de pénitence doit se trouver chez le fidèle; il doit vivre continuellement au fond de nos cœurs, informer toutes nos pensées, imprégner tous nos sentiments et donner, pour ainsi dire, sa tonalité à notre vie chrétienne tout entière. Il faut, en un mot, que l'esprit de pénitence réside dans le chrétien, non comme un acte passager, mais à titre de disposition habituelle.

La pénitence ainsi comprise se définit la détestation des fautes par lesquelles nous avons offensé la majesté divine. Cette détestation doit être vraie, inspirée par les vues de la foi et non provoquée par des regrets purement humains; sincère, abandonnant le péché avant que la possibilité de pécher nous ait abandonnés, durable, car seule la pénitence qui nous suit au lit de la mort est capable de nous ouvrir le sein de la miséricorde divine.

La Pénitence trouve en Dieu son motif, et voilà pourquoi il faut l'appeler une vertu surnaturelle. Dieu, cependant, ne constitue pas son objet propre, puisque le terme de cette vertu c'est le péché commis et regretté : elle ne doit donc pas être rangée parmi les vertus théologales; elle est une vertu cardinale et se rattache, comme un rameau au tronc qui le supporte, à la vertu de justice : *pœnitentia est virtus cardinalis contenta sub justitia* (*Sent. IV*, d. XIV, p. I, a. I, q. III, concl.).

Comme toutes les vertus, cependant, elle trouve dans la pensée de Dieu son principe et son aliment. « La vertu de pénitence a une double source, Dieu et nous-mêmes, Dieu, qui la cause, (*origo effectiva*) et nous, qui la développons en nous à titre de disposition intérieure (*origo dispositiva*), car celui qui nous a créés sans nous, ne nous justifie pas sans nous. Il faut donc, d'abord, que l'homme connaisse la sainteté et la justice de Dieu à qui toute faute et tout dé-

sordre déplaisent souverainement et qui ne peut laisser le mal sans châtiment; il faut qu'il reconnaisse qu'il a commis un acte qui déplaît à cette souveraine sainteté : c'est là la connaissance de la faute, et cette connaissance fait sentir à l'homme qu'en vertu de la sentence divine il a encouru un juste châtiment.

Il faut, en second lieu, que l'homme connaisse la miséricorde divine toujours prête à accueillir l'âme repentante et à lui pardonner ses fautes.

De la première de ces deux connaissances naît la crainte; de la seconde, l'espoir du pardon ; de toutes les deux surgit dans l'âme le désir de revenir à Dieu, de s'attacher à Lui et de réparer sa faute par les gémissements et les autres pénitences, et si, dans cet état, l'homme commence à faire ce qui dépend de lui, il se met dans les dispositions requises pour être justifié » (*Sent. IV*, d. XIV, p. I, a. II, q. II, concl.).

Par rapport aux autres vertus, on peut dire que la pénitence tient le premier rang dans l'ordre de la préparation à la vie chrétienne; avant de s'engager dans le chemin du bien, il faut d'abord abandonner la voie du mal, et c'est ce renoncement au péché qui produit dans l'âme l'esprit de pénitence [1]. Mais la pénitence elle-même suppose nécessairement la vertu de foi et s'appuie sur elle, car, pour avoir tous les caractères qui la rendent sainte, méritoire, et utile au salut, elle doit s'alimenter des vérités toutes surnaturelles que seule la foi fait briller aux regards de l'âme (*Sent. IV*, d. XIV, p. I, a. II, q. III, concl.).

Cet esprit de pénitence, nous devons le conserver comme un trésor précieux, le préserver de tout ce qui pourrait l'altérer ou lui enlever de son efficacité, car l'expérience de tous les jours montre combien l'homme est fragile, combien les meilleures résolutions sont chancelantes et combien

1. « Nemo inchoare potest novam vitam, nisi pœniteat eum veteris vitæ. » — *Sent. IV*, d. XVI, p. II, a. I, q. II. Concl. ad. arg.

il est facile, malgré les sentiments du regret le plus vif et le plus sincère, de se laisser entraîner de nouveau et de retourner au péché.

Si ce malheur nous arrivait, cependant, ne nous découragions jamais et rappelons-nous qu'il en est de la pénitence comme de toutes les autres vertus : avec la grâce de Dieu il est toujours possible à l'homme de la reconquérir et de se replacer dans les dispositions saintes d'où sa faiblesse l'a fait déchoir.

Ainsi voyons-nous dans l'Ancien Testament le saint Roi David pécher une première fois en faisant mourir Urie, se repentir et obtenir son pardon; puis, retomber dans le péché en faisant, dans une pensée d'orgueil, le dénombrement des enfants d'Israël et obtenir pour la seconde fois, après une seconde pénitence, la rémission de sa faute. Et d'ailleurs, le Seigneur nous déclare lui-même par la bouche du prophète : *Si l'impie fait pénitence de tous ses péchés... etc., je ne me souviendrai ptus de toutes ses iniquités* (Ezech. XVIII, 22).

Et Dieu ne fait pas ici de différence entre les pécheurs; il ne distingue pas ceux qui pèchent pour la première fois, pour la centième fois; il promet simplement le pardon à tout pécheur qui se convertit dans la sincérité de son âme. Enfin, Dieu est bien plus porté à la miséricorde qu'à la sévérité; or, si nous le voyons, après une faute mortelle, rejeter un juste et oublier toutes les bonnes œuvres qu'il avait accomplies jusque-là, à combien plus forte raison ne devons-nous pas croire qu'après une pénitence sincère et un regret profond il oubliera toutes les iniquités par lesquelles le pécheur l'a offensé? Ainsi, dire, comme l'on fait certains hérétiques, que la pénitence ne peut se renouveler et qu'il n'y a plus de pardon possible pour l'homme qui est retombé dans les fautes qu'il avait précédemment regrettées et rejetées loin de lui, c'est une erreur abominable, très cruelle, une erreur qui fait injure à la miséricorde du Sauveur et condamne au désespoir tous ou presque tous les pécheurs. (*Sent. IV*, d. XIV, p. II, a. I, q. II, concl.).

La miséricorde divine est si grande sur ce point que, non seulement le pécheur peut reconquérir l'esprit de pénitence qu'il a malheureusement perdu, mais même qu'il peut le reconquérir plus grand, plus vif, plus profond et, par conséquent, plus efficace qu'il ne l'avait d'abord eu avant ses chûtes. Sans doute, après le péché, il faut un plus grand effort pour se relever, se rapprocher de Dieu et se remettre dans le chemin de la vertu : *quanto gradus altior, tanto casus gravior et quanto gravior est casus, tanto minus est homo dispositus ad gratiam.* (*Sent. IV.* d. XIV, p. II, a. II, q. 1. fund. 4). Mais, avec la grâce divine, à laquelle coopère la bonne volonté du pénitent, tout est possible, et l'histoire de l'Eglise abonde en exemples de ce genre : c'est après le péché et même la rechûte dans le péché que plus d'un Saint est devenu un exemple de vertu et de perfection; et, de plus, l'on peut dire que, dans bien des cas, plus la chûte a été profonde, plus l'ascension de son âme a été généreuse. (*Ibid.* Concl. et. q. II).

Mais la pénitence intérieure ne produit ces salutaires effets que si elle présente toutes les conditions requises qu'on peut ramener à deux : la sincérité et l'universalité.

La pénitence sincère est celle qui vient du fond du cœur et qui naît uniquement du regret d'avoir déplu à la souveraine bonté de Dieu et d'avoir offensé son infinie Sainteté. « Car faire pénitence, ou se repentir des fautes commises, peut s'entendre dans un double sens, selon qu'on se repent à cause du mal que l'on s'est fait à soi-même, ou à cause de l'injure que l'on a faite à Dieu. La première espèce de regret, tout le monde peut l'éprouver sans la moindre intervention de la grâce divine ; car il est naturel à tout homme de s'aimer et de détester, par conséquent, ce qui lui cause du dommage et lui fait du mal. Ce genre de pénitence se rencontre chez les ennemis de Dieu et les damnés ; il se trouvera un jour chez les mauvais anges, lorsqu'ils seront soumis aux supplices qu'ils ont mérités. Mais cette pénitence n'empêche pas la mauvaise volonté, elle l'implique même et en est le triomphe, puisque le re-

gret n'est, en définitive, qu'une recherche du bien propre ; aussi Dieu ne l'a point pour agréable et ceux qui se repentent ainsi n'obtiennent ni la grâce ni le pardon.

L'autre espèce de pénitence consiste à regretter l'offense faite à Dieu et à désirer la réparation de cet outrage : ce sentiment ne peut se trouver dans l'âme que par l'effet d'une grâce toute divine : et il dispose si bien à la justification qu'il n'est personne, animé de ces dispositions, qui puisse se voir refuser la grâce et le pardon ; et aussi Dieu ne l'accorde qu'à celui auquel il se propose de faire miséricorde. Ainsi, si le démon ne peut obtenir son pardon, c'est qu'il n'est pas capable de se trouver dans ces dispositions de vraie pénitence ; mais si, par impossible, il arrivait à se repentir comme il convient, il est certain que Dieu lui ferait miséricorde. Ce qui fait que le péché du démon est irrémiscible, c'est que cet ange déchu ne peut se repentir et que sa volonté rebelle ne peut s'incliner à demander grâce et pardon. Il est donc bien vrai que quiconque se trouve dans les dipositions de la vraie pénitence, obtient son pardon, quelle que soit, d'ailleurs, l'énormité de ses fautes. (*Sent*, *IV*, d. XIV, p. II, a. I, q. III, concl.).

Il faut aussi que la pénitence soit universelle, que ce regret s'étende à tous les péchés sans en excepter un seul ; et la raison en est claire : la pénitence étant une conversion, un retour de l'âme vers Dieu, il est impossible que l'âme se trouve à la fois tournée vers Dieu et vers son contraire. Dès que l'âme n'est point tournée complètement vers le souverain bien elle se détourne de lui, et qu'importe que ce soit tel péché ou tel autre, que ce soit par un seul ou par plusieurs, l'effet est le même : il n'y a de véritable pénitence que celle qui ramène totalement l'âme vers Dieu, et ce retour total n'est possible que par une renonciation totale à toute espèce de péché. (*Append. 46.*)

Enfin, il faut que ces sentiments de regret, de contrition pénètrent toute l'âme et n'en effleurent pas seulement la superficie ; il faut qu'ils soient intenses comme a été intense le mouvement désordonné qui a détourné l'âme de son

créateur et l'a portée vers les créatures, mais cette vivacité et cette intensité de la pénitence doivent s'entendre d'une manière raisonnable : « La pénitence présente deux espèces de douleur : une douleur rationnelle, qui est la détestation de la volonté supérieure, et une douleur sensible qui rentre dans la catégorie des passions. La détestation rationnelle ne saurait être trop vive et ici aucun excès n'est à craindre, car le péché, en tant que tel, ne saurait être trop haï. Il est bien rare aussi que la douleur purement sensible que l'on conçoit de ses fautes soit excessive ; cela peut arriver cependant ; il peut se produire dans certaines âmes un tel chagrin de leurs fautes que la vie même en soit mise en danger, et dans ce cas c'est un devoir de modérer cette douleur... mais encore une fois, il en est bien peu à qui il soit nécessaire d'adresser ce conseil. » (*Sent. IV*, d. XVI, q. 1, a. II, q. II, concl.).

Vous demandez comment acquérir une semblable disposition intérieure ? Méditez les bienfaits dont le Seigneur vous a comblé ; pensez aux châtiments éternels que sa justice réserve au péché ; représentez-vous la splendeur de la gloire qu'il promet au repentir, pénétrez-vous de ces pensées salutaires et l'esprit de componction naîtra et se développera tout naturellement dans votre cœur. (*Ibid.*, cap. XXI). Rien de plus utile que cet esprit pour nous retenir dans la fidélité au devoir et nous faire éviter le péché.

Quant à la pénitence considérée comme sacrement, elle comprend trois éléments qui sont nécessaires pour son intégrité : *contritio in animo, confessio in verbo, satisfactio in facto.* (*Breviloqium*, pars. V, cap. X).

Mais à ces différents moments, il faut que l'usage que nous faisons du sacrement soit tout pénétré de l'esprit intérieur de pénitence, sinon notre confession n'est plus qu'un vain récit de nos faiblesses, et la grâce de Dieu, qui devait nous purifier, passe à côté de notre âme. Et c'est à ce manque de pénitence intérieure qu'il faut, sans doute, attribuer le peu de fruit que tant de chrétiens retirent de

leurs confessions si souvent renouvelées ; leurs corps s'incline, mais leur âme ne s'agenouille point toute courbée sous le poids de ses iniquités ; leur bouche profère les aveux de la faute, mais leur cœur garde pour ces fautes une certaine complaisance et, tandis qu'ils promettent de fuir le mal et de vivre avec fidélité, leur volonté trop faible reste toute inclinée vers le vice, sans détestation vraie ou sans ferme propos véritable. Aussi on les voit passer du confessionnal aux lieux du péché, et des lieux du péché au confessionnal, sans jamais s'amender ni entrer dans le véritable esprit de la vie chrétienne.

Si pourtant ils s'arrachaient aux vains plaisirs qui les troublent, aux futiles préoccupations qui les distraient, s'ils considéraient attentivement ce que contient et ce que manifeste le sacrement de pénitence, quels sujets de salutaires réflexions n'y trouveraient-ils pas ?

Ce sacrement manifeste excellemment le rôle de bonté et de miséricorde que le Sauveur prend à l'égard de nos âmes. Il manifeste, d'abord, sa bonté et sa clémence ; et, comme cette bonté et cette clémence sont infiniment plus étendues que ne peut l'être la malice du pécheur, il convient que ce très miséricordieux Pontife tende la main à l'âme égarée aussi souvent qu'elle est tombée dans le péché et qu'elle recourt à Lui. Or, dans l'état actuel de cette vie, l'âme peut toujours revenir au bien — *quia convertibilis est bonum, et in malum.* Ce n'est donc pas une fois, ni deux, mais des milliers de fois et aussi souvent qu'après ses chûtes elle se retourne vers Dieu, que ce divin médecin l'accueille, la relève et lui pardonne : et en cela se manifeste dignement l'étendue sans limites d'une miséricorde toute divine.

Ce sacrement met aussi dans tout son jour l'incomparable prudence du Sauveur qui, comme un habile médecin, prépare à l'âme les remèdes dont elle a besoin, des remèdes qui combattent efficacement ses maladies et en suppriment même la cause. Or l'homme pèche contre Dieu par le désir, par le consentement et par son action (*delecta-*

tione, consensu, perpetratione) ou encore par ses affections, ses paroles et ses œuvres : aussi voyons-nous le Sauveur opposer à chacun de ces désordres un remède approprié; au désir mauvais qu'a conçu le cœur, il oppose l'amertume de la componction; au consentement coupable, l'aveu public que profère la bouche ; à l'action extérieure, la pratique des œuvres pieuses comprises sous le nom de satisfaction. Et, comme chacun des péchés mortels éloigne de Dieu, interrompt le cours de la grâce et détruit chez l'homme la rectitude naturelle, le sacrement exige que le pécheur déteste tous et chacun de ses péchés, qu'il les rejette loin de lui sans en excepter un seul, qu'il embrasse dans son repentir et sa confession le passé aussi bien que le présent ; il faut même que sa détestation du mal s'étende jusque dans l'avenir : et, par ces salutaires exigences, le Sauveur agit à l'égard de l'âme avec la plus merveilleuse prudence.

Enfin, le sacrement de pénitence révèle la sainteté de la justice divine, en ce que le Sauveur, s'étant interdit de juger qui que ce soit jusqu'au jour du jugement dernier, a voulu qu'il y eût sur la terre des hommes établis pour juger en son lieu et place : ainsi la justice divine ne perd aucun de ses droits, et la miséricorde trouve un ample champ à s'exercer. (*Breviloq*, p. VI, cap. X. Voir *Append. 47*).

Voilà ce que l'âme devrait méditer sans cesse, surtout lorsqu'elle se dispose à venir implorer de la clémence du Sauveur le pardon de ses fautes; voilà ce que méditaient les Saints, et c'est pourquoi ils sortaient à chaque fois de ce bain salutaire plus forts, plus fidèles, plus généreux, prêts à de nouveaux sacrifices, disposés à de nouveaux combats où ils recueillaient les palmes de nouvelles victoires.

L'âme n'arrivera point à se détacher complètement d'elle-même, à pratiquer toutes les vertus et à mener ici-bas une vie vraiment chrétienne, si elle n'a soin de venir souvent s'asseoir au banquet Eucharistique. C'est là qu'elle répare ses forces épuisées, qu'elle reprend un nouveau courage,

qu'elle s'anime à de nouvelles générosités, car à la fraction du pain, non seulement elle reconnaît son Seigneur, mais elle le reçoit en elle-même, et avec lui elle reçoit la source de toutes les grâces et le principe de toutes les vertus.

Où est l'homme qui pourra célébrer dignement les merveilles d'amour que le Sauveur a accumulées dans ce sacrement ?

Pour venir jusqu'à l'âme qu'il aime, il trouble l'ordre de la nature, il multiplie les miracles, il passe au-dessus de tous les obstacles, et vient vers nous comme si, tous les rôles étant changés, nous étions nous-mêmes son bien suprême.

Appliquez-vous donc, âme chrétienne, à la méditation de si grandes merveilles, car rien n'est plus propre à allumer, développer et embraser en vous le feu de l'amour divin. (*Sur l'Eucharistie envisagée au point de vue dogmatique. Voir Sent. IV*, d. VIII-XIII.)

Voyez, d'abord, comme le Sauveur a merveilleusement choisi les deux espèces sous lesquelles il se cache : le pain et le vin ; l'homme tout entier est ainsi nourri de la manière la plus excellente, car le pain nourrit la chair et le vin se change en sang qui est le siège de l'âme.

En second lieu, de tous les éléments le pain et le vin sont ceux que nous prenons le plus fréquemment et dont l'usage est le plus important, le plus propre et le moins désagréable, et ainsi ces deux aliments expriment très bien la pureté de la réfection toute spirituelle que nous trouvons dans l'Eucharistie.

En troisième lieu, ils représentent fort bien la passion de Jésus-Christ dont chaque jour ils évoquent pour nous le souvenir : le pain représente le corps du Sauveur, qui devait être broyé, moulu dans la passion, cuit au feu de l'amour divin dont la croix est comme le brasier ; le vin représente le sang du Sauveur, qui devait être exprimé de la grappe mystique de son corps par les Juifs qui foulaient le pressoir de la Croix. Enfin, ces aliments représentent l'unité du corps mystique du Sauveur ; car, de même que le pain et le vin sont formés de la réunion d'un grand nom-

bre d'épis et de grappes, ainsi l'Eglise est constituée par la grande foule des fidèles prédestinés au salut [1]. »

Il y a aussi une convenance toute particulière en ce qu'en ce banquet divin le Sauveur se donne à nous sous les voiles des saintes espèces : « Que vaudrait donc ta foi, chrétien, si le Sauveur se montrait à toi tel qu'il est en réalité? Ne serais-tu pas obligé de te prosterner et de l'adorer? Et comment tes yeux charnels pourraient-ils supporter l'éclat d'une gloire si resplendissante? D'autre part, ne serait-il pas choquant de devoir manger la chair crue, de boire le sang fumant du Sauveur immolé? Seul un insensé en douterait [2]. De même donc qu'autrefois la divinité se dissimula dans le sein de la Vierge, de même que le Fils de Dieu se montra aux hommes sous les traits d'une chair mortelle, ainsi aujourd'hui, l'humanité glorifiée et unie à la divinité se cache sous les espèces du pain et du vin, afin de se mettre à la portée de notre faiblesse [3]. »

« La sagesse infinie de Dieu éclate partout dans l'admirable convenance que présente ce sacrement. Le Sauveur s'était acquis un peuple nombreux qu'il devait réunir en l'unité de son corps mystique. Or, ce corps, qui n'est autre que l'Eglise, présente une grande diversité d'états : il s'y trouve, en particulier, des voyageurs, des infirmes et des âmes continuellement exposées au péché. Mais cette diversité doit être réduite à l'unité ; ces voyageurs et ces infirmes réclament une nourriture qui répare leurs forces, ces pécheurs ont besoin de victimes et d'expiations pour leurs iniquités, et ces biens ne devaient pas seulement leur

1. *De præparatione ad missam*. Cap. I-2, p. 100 a. Quaracchi, VIII. — Cf. *Breviloq.*, pars. V, cap. IV, et *Sent. IV*, d. VIII, p. II, a. II, q. I, concl., ad. I. — Voir aussi *Sent. IV*, d. XI, p. II, a. I, q. I, concl.

2. Cf. *Breviloquium*, pars. V, c. IX. « Nec convenit Christi carnem dentibus attractare, et propter horrorem cruditatis et propter immortalitatem ipsius corporis. »

3. *Ibid.*, cap. III, cf. *Sent. IV*, d. XII, p. I, a. I, q. II, concl. : « Dicendum est quod congruit ibi accidentia remanere... in solatium sensus et in meritum fidei. »

être accordés d'une manière purement intérieure par la grâce qui engendre les vertus, mais aussi d'une manière extérieure et apparente, par la grâce que confèrent les sacrements. Il fallait donc, d'abord, que ces membres divers eussent un lien d'unité extérieur, comme ils en avaient un tout intérieur et caché, et il convenait que ce lien se trouvât là où sont les membres; et, comme ceux-ci sont dispersés en une grande multitude de lieux, ce lien devait être tel qu'il pût se trouver en tous ces lieux à la fois. Or, Dieu seul, ou ce qui est uni à la divinité peut remplir cette condition. Mais, Dieu est un lien d'unité purement intérieure, il reste donc que la cohésion de tous les membres soit opérée par quelque chose qui serait uni à la divinité et ce quelque chose n'est autre que le corps du Sauveur. Et ainsi Jésus-Christ devait être donné comme aliment en l'unité d'un sacrement extérieur, à tous les fidèles, afin que ceux-ci, participant à une seule et même nourriture, deviennent également uns.

Il fallait aussi que les infirmes trouvassent dans un sacrement extérieur un principe qui réparât leurs forces: or Dieu seul ou ce qui est uni à la divinité a ce pouvoir de restaurer les âmes : le corps du Sauveur uni à la divinité devait donc se trouver réellement sous les espèces du sacrement.

Enfin, il fallait que les pécheurs pussent offrir à Dieu, non pas seulement au fond de leur cœur, mais au dehors et en réalité, une hostie d'expiation pour le péché ; et, comme le Sauveur venait de supprimer tous les sacrifices de l'ancienne Loi; que, d'autre part, il ne convenait pas qu'il les rétablît, il ne lui restait qu'à mettre à leur disposition cette même hostie que lui-même avait offerte pour la rédemption du genre humain; cette hostie n'étant autre que son propre corps qu'il a offert en réalité sur la croix, il convenait qu'il continuât à s'immoler sur l'autel, et c'est ce qui a lieu. » *Sent. IV*, d. x, p. 1, a. 1, q. 1, Concl. ad 2).

Considérez encore comment, par ce sacrement admira-

ble, Dieu jette dans votre âme le principe d'une vie nouvelle et toute divine :

« La créature raisonnable a été faite pour participer à la bonté infinie de Dieu : dans cette participation elle trouve la vraie vie et parvient à la béatitude ; sans elle, elle tend d'elle-même au néant et à la mort éternelle. Ce n'est qu'en prenant une nourriture vivifiante qu'elle est sans cesse ranimée et mise en contact avec la force et la gloire de Dieu. Cette participation, je lui donne le nom de repas ; car, de même que, grâce aux aliments, le corps est vivifié par l'âme, se réchauffe et s'engraisse, ainsi l'âme raisonnable est nourrie et embrasée par l'esprit du Christ qu'elle doit recevoir avec toutes les forces de son cœur et de son intelligence. Dans la patrie, les anges se rassasient continuellement de l'Esprit, ils s'abreuvent à la source toujours vive de la lumière : *et satiantur ubertate domus tuæ.* Or, la Sagesse souveraine a voulu que les âmes raisonnables, qu'elle a rachetées si cher, qu'elle a embellies de la grâce et rendues semblables aux Anges de Dieu, elle a voulu que ces âmes, elles aussi, participent à cette nourriture des esprits bienheureux, sans laquelle, ni eux, ni nous, ne pouvons vivre, et qu'elles y participent d'une manière appropriée à leur faiblesse et à leur infirmité.

Tant que nous sommes dans ce corps mortel, il nous est impossible de nous nourrir du pain de vie sous sa forme réelle et naturelle qui est la divinité : aussi Dieu nous le livre sous les espèces matérielles du pain et du vin ; et c'est là assurément la figure la plus heureuse et la plus appropriée qu'il pouvait employer pour mettre à notre disposition la nourriture divine, puisque le pain et le vin ont également trait à la nourriture et à la réfection de l'homme. De même donc que l'Esprit divin nourrit les Anges du Verbe incréé, il offre aux hommes, comme aliment céleste, dissimulé sur les voiles du sacrement, le Verbe incarné ; et c'est pourquoi il est dit : *Vous leur avez donné, o Dieu, le pain même des anges* » (Psalm. 77) ou encore : « *Je suis le pain vivant qui suis descendu du ciel* » (Jo. 6. 6).

« De même que Dieu prend soin du corps matériel de chacune de ses créatures en lui procurant l'aliment qui lui convient, il prend soin aussi de la nourriture de son corps mystique très saint qui est l'Eglise, dont le Christ, fils de Dieu, est la tête. Le corps ne peut et ne doit tirer d'ailleurs sa vie que du chef, de sorte que tous les membres, c'est-à-dire toutes les âmes justes unies entre elles dans le Christ Jésus, trouvent dans son amour et son esprit leur nourriture par l'intermédiaire de ce sacrement d'unité et de paix. Et, de même que le corps matériel ne peut vivre sans recevoir des aliments adaptés à ses besoins, ainsi l'âme raisonnable ne saurait vivre de la vie spirituelle si elle ne mangeait cette nourriture céleste préparée pour elle, et voilà ce que le Sauveur voulait dire quand il déclarait : *Celui qui me mange trouve en moi la vie.* (Jo. *ibid.*)

Il y a pourtant une différence entre la manducation matérielle et la manducation spirituelle : la nourriture corporelle se change en la substance de celui qui la reçoit et le nourrit, tandis que celui qui mange la chair de Jésus est incorporé en Lui, et passe dans l'amour et l'unité de l'esprit du Sauveur. C'est dans ce sens qu'il fut dit à Saint-Augustin : *Ce n'est pas moi qui me changerai en toi, mais c'est toi qui te changeras en moi, c'est-à-dire que tu me ressembleras sous le rapport des vertus et des perfections, comme le feu ardent s'assimile le fer et le pénètre de toutes parts.* » (Lib. Conf. ch. x — *De præparatione ad Missam*, cap. VII.

Mais, n'oublions pas que la réception du corps et du sang du Sauveur n'engendreront en nous cette vie toute sainte et très unie à Dieu que si nous mettons notre âme dans les dispositions de foi, de pureté, de ferveur et d'amour que requiert un si grand mystère. (*Append. 48.*)

Probet autem seipsum homo ! s'écrie l'Apôtre. Que l'homme s'éprouve lui-même avant de s'approcher de l'autel du Seigneur : la manducation purement matérielle de ce pain céleste n'est d'aucune utilité. C'est avec toute son âme, tout son amour, toute sa foi qu'il faut le recevoir.

(*Append. 49*) : *Tantum enim sacramentum recipere sicut recipitur alius cibus, non est congruum nec fructuosum.* (*Append. 50.*)

« Ce n'est point, en effet, à la chair, mais à l'esprit que s'adresse ce sacrement; c'est dans notre cœur, et non dans dans nos entrailles, que nous recevons le Sauveur : or le cœur n'arrive à Jésus que par la connaissance, l'amour, la foi et la charité; la foi qui illumine la connaissance et ravive le souvenir, la charité qui enflamme la dévotion : ainsi on reçoit dignement le Sauveur, on se nourrit spirituellement de sa chair, lorsque par la foi, comme par une mastication toute spirituelle, on repasse le souvenir de ses bienfaits et que, par l'ardeur de la charité, on l'introduit dans son cœur. Par ces dispositions toutes saintes ce n'est pas Jésus-Christ que le communiant transforme en lui-même, c'est lui qui se transforme en Jésus-Christ et entre, à titre de membre, dans son corps mystique. »

« Aussi, lorsque vous vous préparez à vous approcher de ce banquet céleste, suivez le conseil de l'Apôtre, éprouvez-vous : demandez-vous sérieusement où en sont votre foi, vos dispositions intérieures, votre charité, pourquoi vous communiez et dans quelle intention. » (*De praeparatione ad missam*, cap. I, p. 99[a]).

Interrogez votre foi d'abord. Croyez-vous ce que croit et enseigne l'Eglise touchant la présence réelle du corps et du sang du Sauveur sous les espèces sacramentelles? Rappelez-vous que vous devez croire d'une foi ferme, inébranlable, et qui exclut le moindre doute : est-ce ainsi que vous croyez? (*Ibid.*, cap. I, 99[b]).

Examinez-vous ensuite sous le rapport des dispositions intérieures : considérez bien la demeure de votre âme, voyez si à l'intérieur, dans votre cœur, il ne se trouverait pas quelqu'objet honteux; si à l'extérieur, dans votre chair, il n'y a rien qui puisse offenser les regards de celui qui est le Saint des Saints? Oui, entrez au fond de votre cœur, rappelez-vous de combien de péchés vous vous êtes rendu coupable depuis que vous êtes sur la terre, que de

bonnes œuvres vous avez omises; pesez combien la vie est courte, combien le moment de la mort est incertain, combien le chemin de cette vie terrestre est semé de dangers et bordé de précipices; examinez-vous pour voir si depuis votre dernière confession il ne vous serait pas arrivé (ce qu'à Dieu ne plaise!) de tomber dans quelque péché mortel ou de consentir à quelque mauvais désir, qui auraient donné la mort à votre âme malheureuse et, branche désormais morte, l'auraient séparée du tronc vivant du Sauveur: car ce pain céleste ne saurait communiquer sa salutaire influence aux membres détachés du corps et privés de vie, selon cette parole de l'Ecriture: *La Sagesse ne fera point son séjour dans l'âme pécheresse et n'habitera point dans le corps soumis au péché.* (Sap. I).

Ceux qui ne présentent pas ces bonnes dispositions reçoivent bien le signe extérieur du Sacrement (*sacramentum*), mais ils n'en reçoivent pas la réalité (*res sacramenti*) qui est la grâce de Jésus-Christ et l'union dans son amour. Ils le mangent matériellement, mais ils n'en reçoivent aucune vie pour leur âme; le Sauveur descend dans leurs entrailles, mais il ne nourrit pas leur cœur, il ne le vivifie pas, il ne se l'unit pas; où plutôt, pris de nausée, il rejette cette âme comme un cadavre hideux que l'on abandonne en pâture aux bêtes et aux oiseaux de proie, il la livre à Satan, comme il arriva pour le malheureux Judas dont il est écrit: *après qu'il eût mangé le morceau de pain, Satan entra en lui.* Si, donc, vous vous sentez engagé dans quelqu'un de ces liens d'iniquité, gardez-vous de vous approcher ainsi de la table sainte; repentez-vous, prenez de ferventes résolutions, courez vous confesser, car il est terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant. » (*De præparatione ad Missam*, cap. I, § 2, p. 101[a]).

« Considérez encore où en est en vous la charité; à quel degré de ferveur vous vous trouvez. Il ne suffit pas seulement d'éviter les fautes mortelles, il faut fuir tous ces péchés véniels que l'on commet, que l'on multiplie par négligence, par oisiveté, par étourderie, par le désordre d'une

vie mal réglée et remplie de mauvaises habitudes. Ils ne tuent pas l'âme, sans doute ; mais ils font l'homme tiède, pesant, aveugle; ils le rendent impropre à communier, à moins que toutes ces poussières et ces mauvaises pailles soient passées au crible, rejetées par le souffle de l'esprit, et consumées par le feu intérieur de la charité et la considération de sa propre abjection. Prenez-donc bien garde de ne pas vous approcher du banquet divin non préparés et dans cet état de tiédeur et de légéreté, car c'est manger indignement le corps du Sauveur que de le recevoir sans respect, sans attention et sans examen.

« Aussi, après avoir dit : *judicium sibi manducat et bibit* (I, Cor. II), l'Apôtre explique mieux sa pensée quand il ajoute : Parmi vous il y en a beaucoup qui sont faibles : faibles par l'inconstance de leur foi; il y en a beaucoup qui sont infirmes, c'est-à-dire blessés à mort par le péché, et il s'en trouve beaucoup qui dorment par leur tiédeur et leur peu de goût. — O angoisses ! angoisses terribles qui m'assaillent de toutes parts ! Un jugement effrayant attend ceux qui s'approchent indignement, et, d'un autre côté, la mort est réservée à ceux qui s'éloignent par négligence coupable et par mépris ! (*Beda*).

« Lorsqu'en effet le prêtre qui se trouve en état de grâce omet de célébrer, non pour quelque raison légitime, mais par simple négligence, autant qu'il est en lui, il prive l'auguste Trinité de la louange et de la gloire qui lui sont dues; il prive les anges de joie, les pécheurs de pardon, les justes de secours et de grâces, les âmes du purgatoire de soulagement, l'Eglise de ses biens spirituels, et lui-même de remède contre les péchés de chaque jour et les infirmités de la nature. Ainsi, comme le dit S. Ambroise, (*De Sacram*, tome IV, caput ultim De conf. dist. 2 : *si quotiescumque*), si à chaque fois que le sang du Sauveur est répandu, il l'est pour la rémission des péchés, je dois le recevoir sans cesse, afin que sans cesse soient effacées mes iniquités; puisque c'est sans cesse que je pèche, c'est sans cesse aussi que je dois prendre le remède du péché. Aussi

celui qui s'abstient de la communion se prive de tous les biens qu'elle amène avec elle, la rémission des péchés, l'affaiblissement de la concupiscence, l'illumination de l'esprit, le renouvellement intérieur, l'incorporation au Sauveur et à son corps mystique, l'augmentation des vertus, la force contre le démon, l'affermissement de la foi, l'élévation de l'espérance, l'embrasement de la charité. » (*De præparatione ad missam*, cap. I, § 3, p. 101 suiv.).

« Si tu veux enflammer dans ton cœur l'amour divin, applique-toi à ces deux considérations : pense, d'abord, à cet incendie de charité qui a porté la bonté souveraine à supporter pour toi, pauvre vers repoussant, le supplice de la croix; pense ensuite à ce festin très doux où tu reçois le corps et le sang de ton Sauveur. » Aussi bien, ces deux mystères d'amour n'en font qu'un, car le sacrifice de l'autel n'est que la continuation, le prolongement de celui de la croix et les mêmes raisons de bonté et de miséricorde, qui ont poussé le Sauveur à s'immoler sur la croix, le poussent encore chaque jour à s'offrir au Père céleste comme un victime pour la rançon de nos âmes. « Tout ce qui se passe à la messe, et le détail des cérémonies et les ornements, tout cela a pour but uniquement de représenter la Passion du Sauveur, et voilà pourquoi le sacrifice de la messe doit être tout à fait rempli du souvenir de sa mort, selon qu'il le dit lui-même : *faites ceci en mémoire de moi* ». En nous approchant de l'autel, adressons-donc à Dieu cette prière :

« O Père céleste, pour honorer la mort de votre Fils unique notre Seigneur Jésus-Christ, voici que je vous offre cette hostie que lui-même vous a offerte autrefois pour mon salut et celui de tout le monde. Et sur l'autel de votre majesté infinie, je place cette hostie vivante que vous-même envoyâtes naguère à l'autel de la croix pour y être immolée par l'effet de votre grande miséricorde. Rappelez-vous, ô Dieu, cette sainte sueur qui de son front jusqu'à terre coulait comme des gouttes de sang; laissez tomber vos regards sur cette chair virginale soumise à une horrible fla-

gellation, frappée de soufflets et de coups, couverte de plaies, souillée de crachats, toute ensanglantée, percée par les épines, cruellement attachée par des clous et transpercée de la lance. Que cette miréricorde qui, faisant violence à votre Divin Fils, le porta à s'immoler sur l'autel de la croix pour la rançon des péchés du monde, que cette miséricorde vous fasse violence aussi, ô Père Saint, et vous incline à avoir pitié de nous, pauvres malheureux ! De grâce, ne regardez pas nos péchés, regardez plutôt la face de votre Christ. Car ce n'est point en cherchant de vaines excuses que nous vous présentons nos prières, mais uniquement en nous fiant en la multitude de vos miséricordes. » (*De præparat. ad Missam*, cap. I, p. 103[a]).

De tout temps il s'est trouvé des âmes plus ou moins ignorantes ou faibles ou pusillanimes qui ne savent suffisamment se régler dans l'usage qu'elles font du Sacrement. Dans leur ignorance ou leur présomption, elles s'exposent à se priver, par une abstention injustifiée, des grâces qu'elles doivent y trouver pour le développement de leur vie chrétienne, ou parfois, par un excès contraire, s'approchent de la table sainte dans des dispositions tout à fait insuffisantes, et manquent par là de ce respect souverain qui est dû à la personne sacrée du Sauveur.

Cette question de la rareté ou de la fréquence de la communion est à l'ordre du jour actuellement, ou plutôt, elle a été très lumineusement tranchée par le décret du Pape Pie X sur la communion fréquente; elle était loin d'être aussi claire autrefois; on sait que bien des théologiens ont hésité sur ce point, que plus d'un Saint s'est montré à cet égard d'une sévérité qui étonne aujourd'hui. Il est intéressant de voir les conseils de direction pratique que donne ici S. Bonaventure; on constatera que lui aussi était plutôt du côté des rigoristes [1].

1. Dans le commentaire sur le livre des sentences (IV, d. XII, p. II, a. II, q. I) le Saint se pose la question suivante : An sit

« Lequel est le meilleur, de communier souvent ou rarement? Si l'on me pose cette question, il me semble difficile de donner là-dessus une règle uniforme et qui puisse s'appliquer à tous. Les hommes diffèrent entre eux au point de vue des mérites et des désirs; l'Esprit-Saint a aussi de multiples manières d'agir dans les âmes et la religion présente une grande diversité. Il est impossible de traiter tous les malades de la même manière : il faut avoir égard à leur complexion, à leur âge, à leur situation, à mille considérations qui font qu'on leur donne les remèdes plus ou moins fréquemment, en une quantité plus ou moins grande. Or la même chose doit se produire par rapport à la réception du corps du Sauveur, qui est notre remède spirituel. (*Append. 51.*)

« Les mondains, tout impliqués dans les affaires de ce siècle, peuvent moins fréquemment se recueillir et se préparer à la réception d'un si grand mystère que les âmes religieuses uniquement occupées de la méditation des choses célestes; de plus, les uns sont plus attentifs, les autres moins, à garder la pureté de leur conscience et à se préserver de toute souillure. Certains ont un plus vif désir de s'approcher du banquet céleste; d'autres sont paralysés

necessarium accedere ad sacramentum Eucharistiæ. S'il s'agit d'une nécessité qui naîtrait de l'institution même du Sacrement, de sa nature ou des paroles du Sauveur, il faut répondre par la négative. S'il y a une obligation de recevoir l'Eucharistie, cette obligation dépend uniquement du commandement exprès que nous en fait l'Eglise. On objecte les paroles du Sauveur : Jo. VI, 54. — Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. — Alexand. Ales, p. IV, q. XI, membr 2, a. 4, § I. q. I et IV. — *S. Thomas*, p. III, q. LXXIII, art. 3; et *IV Sent.*, d. XII, q. III, a. 2, q. I; — *Richard de S. Victor*, *IV Sent*,, d. XII, a. II, q. II. — Mais ces paroles, répond S. Bonaventure, doivent être prises uniquement dans un sens spirituel : « hoc verbum intelligitur de manducatione spirituali, quæ est per fidem et charitatem, sine qua nemo adultus salvatur. »

A propos du rigorisme de S. Bonaventure, se rappeler le trait caractéristique que nous rapportons plus haut (Introduct. p. 21.)

par la crainte; et, si l'Eglise ne leur en faisait un devoir de conscience ou s'ils n'avaient peur, en s'abstenant davantage, de s'éloigner encore plus de Dieu, on ne les verrait que bien rarement à la Table Sainte.

« Si l'on en excepte les prêtres, il est bien difficile de trouver quelqu'un assez pénétré de piété et assez adonné à la vertu pour qu'on puisse lui permettre de communier une fois par semaine. On peut, cependant, parfois permettre davantage dans certain cas spéciaux comme, par exemple, une maladie qui nous saisit ou encore une solennité de l'Eglise qui se présente, ou un sentiment tout particulier de ferveur qui porte dans l'âme un grand désir de recevoir Celui qui seul est capable de satisfaire l'ardeur de ceux qui l'aiment. Mais ces saintes ferveurs sont produites uniquement en l'âme par l'Eprit Divin, il n'appartient à personne de les soumettre à une réglementation toute humaine. Ainsi, il s'en est trouvé un certain nombre, assez rares, il est vrai, pour qui le Sauveur était tellement devenu leur vie, que s'ils ne recevaient pas plus souvent ce pain sacramentel, on voyait leurs forces diminuer et leur corps dépérir, signes évidents de la privation à laquelle ils étaient soumis. Mais à peine avaient-ils reçu de nouveau le corps du Sauveur que d'un état de faiblesse où ils pouvaient à peine marcher, on les voyait aussitôt passer à un tel état de santé et de force qu'on n'aurait jamais voulu croire à leur faiblesse précédente. Car le Seigneur a dit: *Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage.* Et il est bien clair, en effet, qu'aucune nourriture matérielle, qu'aucun breuvage n'auraient pu en si peu de temps et avec une si grande efficacité rendre ses forces non seulement au corps, mais aussi à l'âme.

En tous cas, il est salutaire et utile que l'homme se prépare souvent à la réception de ce sacrement, qu'il le fasse avec la plus grande ferveur possible et qu'il cherche ensuite à se conserver le mieux qu'il le pourra dans cet état de dévotion. Cela convient surtout au religieux et à celui qui s'est consacré tout entier à Dieu, pourvu qu'avant et après

la communion il s'applique, par déférence pour un si grand mystère, à vivre dans une plus grande innocence et une plus parfaite piété. Et même, parfois, s'il se sent peu de ferveur, qu'il communie tout de même avec confiance, s'abandonnant à la grande bonté du Sauveur et considérant que son indignité lui rend encore bien plus nécessaire la présence de son céleste médecin; car le Sauveur l'a dit: (*Matth.*) ce ne sont pas ceux qui se portent bien, mais ceux qui sont malades qui ont besoin de médecin. Et, d'ailleurs, ce n'est pas pour sanctifier le Sauveur que tu t'approches de son sacrement, c'est, au contraire, pour être toi-même sanctifié par lui. Ainsi donc, il ne faut pas omettre la communion parce qu'avant ou après on se sent moins de ferveur ou de dévotion qu'on le voudrait, car cela peut tenir à bien des causes diverses [1].

Quant aux prêtres, on peut leur donner cette règle de ne célébrer ni trop souvent ni trop rarement. Célébrer trop souvent semble emporter avec soi un certain manque de respect à l'égard du sacrement, car il est bien difficile d'avoir toujours assez de dévotion et de ferveur pour le faire avec toute la révérence qui convient et pour être toujours prêt à s'approcher de l'autel.

Célébrer très rarement peut être parfois le fait du respect et de l'humilité, mais, en général, une telle abstention engendre la tiédeur, car l'homme se surveille moins dans tout le détail de sa vie, s'il sait qu'il n'a pas à s'approcher de la Sainte Table. D'ailleurs, une humilité qui s'abstient si longtemps cesse d'être sûre; et celui qui ne cherche point

1. D'ailleurs, à prendre les choses à la rigueur, il suffit, pour pouvoir communier dignement, d'être en état de grâce et d'avoir le désir de se perfectionner: « Hæc præparatio est sufficiens, quando inimicus Domini expellitur de hospitio per veram examinationem et contritionem, sive judicium pœnitentiæ. » — *Sent. IV*, d. IX, a. II, q. III, concl. et plus bas, dist. X, p. I, a. I, q. I. concl. ad 4 : « Reverentia non tantum fit a Deo recedendo, sed etiam humiliter ad ipsum accedendo, maxime cum ipse vocat, quia si homo non iret cum vocatur, non esset reverentia, sed stultitia. »

à être digne de recevoir souvent le corps du Sauveur cesse d'être digne de le recevoir même une fois. Aussi, si nous recevons le corps de Jésus-Christ, ce n'est pas que nous nous croyions dignes de le recevoir, mais, tout au contraire, c'est précisément afin que, venant si souvent en nous et établissant en nous sa demeure, il nous rende de plus en plus dignes de nous approcher de Lui [1]. »

1. *De profectu Religiosorum*, lib. II, cap. LXXVII.

CHAPITRE VII

La Vie Mystique.

Les différents caractères de l'union mystique : le sentiment de la présence de Dieu; l'inutilité des efforts humains; la prédominance du sentiment sur la pensée claire; l'ivresse intérieure et le ravissement. — La préparation à la vie mystique. — La purification, l'illumination et l'union parfaite.

S. Bonaventure fut une âme éminemment mystique et par l'onction répandue dans ses livres, il a justement mérité le titre de Docteur *séraphique*.

Chose curieuse, cependant : par rapport à l'ensemble de son œuvre écrite, il ne nous a laissé que peu de chose sur la mystique et aucun traité *ex professo*. Les anciennes éditions contiennent bien des traités tout entiers de théologie mystique comme *De septem itineribus æternitatis*, *Theologia mystica*, *De sex alis cherubim*, *De septem gradibus contemplationis*, *Opus contemplationis*, etc., mais il est avéré aujourd'hui que ces divers écrits ne doivent pas être attribués au Saint. Les auteurs de la savante édition de Quaracchi ont réuni sous le titre de *Opera mystica* un certain nombre d'opuscules dont l'authenticité ne semble pas faire de doute [1] ; mais, si nous les parcourons l'un après l'autre, nous remarquons que plusieurs d'entre eux ne constituent pas du tout des écrits sur la mystique et qu'ils ne

1. Voici la liste de ces Opera mystica d'après l'édition de Quaracetri, tome VIII : De Triplici via, seu incendium amoris; Lignum vitæ ; De quinque festivitatibus pueri Jesu ; De præparatione ad missam; De perfectione vitæ ad sorores; De sex alis Seraphim; Officium de passione Domini; Vitis mystica seu de passione Domini.

peuvent nous être d'aucun profit pour connaître la doctrine de S. Bonaventure sur cette partie de la vie religieuse. Plusieurs de ces traités contiennent plutôt des élévations pieuses, des prières, des conseils de piété et de direction appropriés aux âmes qui suivent les voies ordinaires de la vie chrétienne [1].

Mais, si les écrits de S. Bonaventure sur la mystique ne sont pas nombreux, ils sont, par contre, de premier ordre, remplis de pages sublimes parmi lesquelles nous n'avons eu que l'embarras du choix, et si parfois nous nous sommes laissés entraîner en de trop longs développements, nous espérons que le lecteur nous le pardonnera et que peut-être même, séduit lui aussi par le charme de ces pages, il ne s'en apercevra pas.

Les principaux traités de mystique qu'on peut attribuer en toute sécurité à S. Bonaventure sont : *De quinque festivitulibus Pueri Jesu,* et surtout l'*Incendium amoris* et le *Soliloquium.*

Le mot *mystique* est un de ceux dont on a le plus abusé et dont le sens, par conséquent, s'est le plus obscurci et est le plus difficile à rétablir. Dans le langage courant, on en fait un synonyme d'enthousiasme, de rêverie, d'utopie ; on appelle aussi mystiques tous ceux qui, pénétrés d'un idéal supérieur — qu'il soit, d'ailleurs, réalisable ou non — cherchent à le faire vivre en eux-mêmes ou autour d'eux. Dans les descriptions des grands mystiques chrétiens le mot a une signification plus précise, quoique bien vague encore et flottante, et il ne faut pas nous en étonner : les états mystiques étant avant tout des états personnels, vécus, des états subjectifs, il doit y avoir autant de formes de mysti-

1. Le *De præparatione ad missam* ne renferme que des conseils sur la manière de célébrer saintement; le traité *De sex alis Seraphim* est un ensemble de conseils adressés aux supérieurs de communautés religieuses; *l'Officium in passione Domini* est un recueil de psaumes et d'oraisons disposés à la manière des heures canoniques; le traité *Lignum vitæ* est une suite de méditations sur la vie du Sauveur.

cisme qu'il y a d'âmes mystiques. On peut chercher, cependant, en rapprochant les descriptions éparses que nous ont laissées les mystiques, à fixer les principaux traits qui se rencontrent dans ces états extraordinaires.

Ce qui caractérise, en premier lieu, l'union mystique et ce qui la distingue de la simple méditation de l'amour divin en général ou encore de la simple union avec Dieu, ce qui, en un mot, la rend *mystique*, c'est qu'elle donne à l'âme un sentiment profond de la présence de Dieu. Il y a là plus qu'une idée ou une connaissance, plus qu'une émotion, c'est une impression immédiate, un sentiment intime de possession, plus évident que toute évidence, c'est un contact mystérieux et très réel de l'âme avec la réalité divine qui l'attire. On peut dire que l'âme a alors la conscience immédiate de l'infini avec lequel elle se trouve en relation.

Les grands mystiques nous on laissé d'intéressantes descriptions de cette expérience personnelle : « Quelquefois, dit Sainte Thérèse, au cours d'une lecture j'étais tout-à-coup ravie du sentiment de la présence de Dieu. Il m'était absolument impossible de douter qu'il ne fût au dedans de moi ou que je ne fusse toute abîmée en Lui. » (*Œuvres. Vie*, retouchée par Peyré, Paris, Lecoffre, 1904.) « Il est impossible à l'âme, dans ces heureux moments, de douter de la présence de Dieu en elle. » (Chap. xv.) « Ce grand Dieu veut que l'âme comprenne qu'il est près d'elle... il veut nous donner une connaissance expérimentale de cette vérité. » (*Vie*, ch. xiv.)

« L'âme en ce doux repos jouit du sentiment de la présence divine. » (S. François de Sales : *Traité de l'amour de Dieu*, liv. vi, ch. viii.) « Ce mode d'oraison est appelé spécialement oraison de la présence de Dieu, parce qu'alors l'âme éclairée par la lumière divine voit sans aucun raisonnement Dieu tellement présent auprès d'elle ou au dedans d'elle-même, qu'il lui semble sentir Celui auquel elle parle ou au devant de qui elle se tient. » (Le vénérable Louis du Pont : *Vie du P. Balthazar Alvarez*, ch. xiv.)

Il est inutile d'accumuler les textes et les citations, le

lecteur les trouvera dans le livre documenté du P. Poulain. (*Les grâces d'oraison*. Paris, Retaux, 1906. Voir à la fin du chapitre v. *Citations*.)

S. Bonaventure expérimenta, lui aussi, cette présence intime et immédiate de Dieu, et voici comment il essaie de l'exprimer et de la décrire.

Il commence, d'abord, par reconnaître la réalité de cette expérience et il la rattache au don de sagesse. « Le don de sagesse nous donne la connaissance expérimentale de Dieu [1] »; « Le don de sagesse a trait à la connaissance des vérités surnaturelles selon les raisons éternelles, mais en tant que ces raisons conduisent au goût et à l'expérience de la suavité divine. » (*Sent. III*, d. XXXV, a. I, q. III, concl. ad. I.)

Cette expérience personnelle de la présence de Dieu prend la forme spéciale d'une immersion de tout l'être en Dieu, d'une absorption, d'une possession intérieure de l'âme. Il y a là quelque chose d'assez facile à concevoir, à se représenter, mais qui, étant très subtil, ne se laisse pas facilement exprimer ou qu'on exprime bien, mais qu'on n'exprime pas comme on le sent et comme on voudrait le dire. Même dans l'ordre puremont naturel, l'art sous ses différentes formes, mais surtout la musique; l'amour, l'émotion religieuse, s'emparent parfois si profondément de l'âme, qu'elle est comme hors de soi, transportée par l'admiration, ravie par la tendresse ; tout entière au sentiment qui l'envahit, elle perd, comme le langage lui-même l'indique, le sens de la réalité, elle ne sait plus ce qui se passe autour d'elle, elle n'existe plus que pour l'idée ou l'émotion qui la captive, de sorte que, le champ de la conscience étant alors exclusivement occupé par une seule émotion, le temps, chose essentiellement relative, cesse d'avoir une mesure et s'évanouit

1. *Sent. III*. d. XXXV, a. I, q. I; Concl. : « Quarto modo dicitur Sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem ; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cujus actus consistit in degustando divinam suavitatem.

à son tour. Qu'est-ce donc que cet état si étrange et pourtant normal, sinon une forme inférieure de l'extase, sinon le commencement même et comme une ébauche des ravissements mystiques de la contemplation? Et cette impuissance où nous nous trouvons d'exprimer convenablement par des paroles l'intensité de la vie intérieure que nous vivons alors, ne rappelle-t-elle pas tout ce qu'il y a d'intraduisible dans la communion de l'âme avec le divin?

Ce sont là des mystères sacrés pour lesquels il faudrait créer un langage nouveau, où l'âme parle directement à l'âme, un langage senti et non plus ce pauvre langage parlé où les impressions vivantes se figent au moule inerte et uniforme des mots. Et encore, ici, rien ne saurait-il remplacer l'expérience personnelle, et voilà pourquoi le langage des mystiques paraît si étrange et même si dépourvu de sens à ceux qui aborbent la lecture de leurs écrits, en dehors de certaines dispositions d'âme. Ils sont comme le voyageur qui se trouve tout-à-coup transporté dans un pays inconnu dans un milieu où les hommes parlent une langue qu'il ne comprend pas et manifestent des passions et des sentiments auxquels il reste tout à fait étranger. N'est-ce pas le tourment de l'artiste, d'éprouver tant de peine à analyser et surtout à traduire au dehors le délire sacré où le jette la contemplation de la beauté? Ne nous étonnons donc pas que les Saints balbutient, quand ils veulent exprimer les suavités intérieures et les ravissements où les plonge la présence immédiate de la Beauté infinie; ne leur demandons pas, non plus, une rigueur de langage qui se concilierait mal avec la multitude, la diversité, l'étonnante complexité des expériences vécues: chaque mystique a, si l'on peut dire, sa mystique à lui, au moins par rapport aux détails et aux aspects particuliers sous lesquels se présente chez lui l'union avec le divin; et c'est pourquoi la psychologie des mystiques en général offre tant de difficultés et expose si facilement aux dangers des généralisations hâtives et illusoires. C'est qu'il n'est pas facile de réduire la vie en formules, et d'endiguer un mouvement qui n'est tout lui-même

que lorsqu'il se déploie dans la pleine liberté de la vie de l'esprit.

Il semble alors, ou plutôt ce n'est pas seulement une apparence, l'âme est assurée qu'elle sent Dieu, qu'elle le voit, qu'elle le touche, non point d'une manière sensible et corporelle, mais d'une manière qui, pour être tout intérieure et toute spirituelle, n'en est pas moins certaine.

Il y a aussi dans l'âme ce que les mystiques appellent les sens spirituels qui jouent à l'égard de la divinité, le rôle que remplissent à l'égard des objets les sens purement corporels. Ils sont les organes de la perception du divin, et, selon l'expression énergique de Scaramelli, ils procurent à l'âme une véritable sensation spirituelle de la présence de Dieu.

« De même que le corps humain touche un autre corps et est touché par lui, qu'il sent ainsi sa présence et parfois avec jouissance, ainsi l'âme touche une substance spirituelle ou est touché par elle, et elle en sent la présence avec la sensation propres aux purs esprits [1]. »

« De même que le corps prend une connaissance expérimentale en percevant par les sens externes ce qui est visible et délectable en ce monde, de même notre esprit... a cinq sens internes correspondants aux sens externes. Par eux, nous percevons ce qui est invisible et délectable en Dieu et nous l'expérimentons [2]. »

« Ces communications intimes... peuvent être comparés à une sorte d'attouchement substantiel qui opère l'union de l'âme avec Dieu [3]. »

« Dans l'union mystique, Dieu est perçu par un toucher

1. *Directoire mystique*, tr. 3, n° 24. Cf. plus bas, n° 27 : « Nos sens extérieurs nous font connaître la présence de leurs objets par le moyen de sensations matérielles et grossières; mais ici l'âme perçoit la présence de Dieu par une sensation spirituelle, délicate, pure et simple. »

2. Louis du Pont, *Méditations*. Introduction § 11.

3. S. Jean de la Croix, *Nuit*, liv. II, ch. XXII,

intérieur et un embrassement ; il est palpé d'une certaine façon par l'âme [1]. »

S. Bonaventure n'ignore pas cette doctrine des sens spirituels et il en parle à plusieurs reprises [2] ; et s'il se contente de rapporter les paroles de S. Augustin et de S. Bernard, la manière dont il le fait montre clairement qu'il accepte entièrement leur doctrine et ne reproduit leurs propres paroles que parce qu'il lui semble inutile de chercher à dire mieux.

Ce qui caractérise en second lieu les états mystiques — et tous les auteurs encore sont unanimes sur ce point — c'est que cette élévation de l'âme à l'état surnaturel, quelle que soit d'ailleurs la forme particulière que revêt ce dernier, ne dépend nullement des efforts de l'homme ni de sa bonne volonté.

Dans une lettre adressée au P. Alvarez, Sainte Thérèse appelle ces états, des états surnaturels d'oraison, et elle les définit ainsi : « J'appelle surnaturel ce que nous ne pouvons acquérir par nous mêmes quelque soin et quelque diligence que nous y apportions. A cet égard, tout ce que nous pouvons faire c'est de nous y disposer. » (Voir à la fin de sa vie, deux lettres au P. Alvarez, sous ce titre : *Livre des relations.*)

S. Bonaventure enseigne, lui aussi, que dans ces voies extraordinaires la grâce divine est tout, que les efforts de l'homme sont vains et inutiles, et que seuls arrivent à ces hauteurs ceux qu'une prédestination toute spéciale y appelle.

Dans le dernier chapitre de l'*Itinerarium mentis ad Deum*, parlant du passage de l'âme en Dieu opéré par l'union mystique, il s'exprime ainsi : « Pour être parfait, ce passage doit laisser derrière lui toutes les affections de la volonté. » Et, un peu plus bas, il précise sa pensée : « Puis donc que la nature ne peut rien, et la science que peu de chose pour conduire là, il faut peu donner aux recherches et beaucoup à l'onction, peu à la langue et beaucoup à la

1. Philippe de la Ste Trinité, *Summa theologiæ mysticæ*, Lyon, 1656 ; discours prélimin. § 8.

2. Voir plus haut, p. 185 et plus bas, Itinéraire, p. 319.

joie intérieure, peu à la parole et à l'écriture et tout au don de Dieu, à l'Esprit-Saint, peu ou rien à la créature, mais tout à la substance créatrice, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et s'écrier avec S. Denis : « O Trinité élevée au-dessus de toute essence... dirigez-nous vers les hauteurs inconnues, lumineuses et sublimes de vos enseignements mystiques. »

Dans la conclusion de ce même chapitre, le Saint, s'adressant à l'âme que Dieu appelle à la contemplation lui, donne encore ces conseils : « Pour vous, affermissez-vous dans la voie des contemplations mystiques et, pour cela, laissez de côté vos sens et toutes les opérations intellectuelles... c'est en dérobant sans réserve votre âme à vous-même et à tout le reste que vous monterez vers le rayon essentiel des divines ténèbres.

« Si maintenant vous me demandez comment tout cela se fait, je vous répondrai : interrogez la grâce et non la science, le désir et non l'intelligence, les gémissements de la prière et non l'étude des livres, l'Epoux et non les maîtres de la terre, l'obscurité et non la clarté, non la lumière qui brille mais le feu qui embrase tout de ses ardeurs et transporte en Dieu par une action qui ravit et une affection qui dévore. »

S. Bonaventure marque très bien par ces expressions l'impuissance naturelle où se trouve l'âme humaine de s'élever par ses propres efforts à cet état d'illumination intérieure et d'union avec Dieu. Son langage est même assez précis, car certaines de ses expressions indiquent que, si l'état surnaturel ne dépend pas de l'âme, celle-ci, cependant, peut s'y préparer en écartant tous les obstacles, et même s'y disposer d'une manière positive par la piété, le recueillement et le désir de s'unir à Dieu. C'est dans ce sens qu'il faut l'entendre, quand il dit que la science ne peut ici que peu de chose, que le désir et les gémissements de la prière font plus pour élever l'âme à la contemplation que toutes les opérations de l'intelligence et toutes les ressources de la science humaine.

Aussi, lorsque, dans le *Soliloque*, l'âme, toute émerveillée

de la description qu'on vient de lui faire des faveurs célestes, s'écrie : « Qui me donnera de voir se répandre en mon cœur cette consolation jusqu'ici inconnue pour moi ? », le saint lui répond : « Ce que tu désires est quelque chose de grand, c'est un don inestimable que tu ambitionnes. Les efforts de l'homme sont impuissants à l'atteindre, c'est à peine si tous ses mérites peuvent l'en rendre digne. Une humble prière et un cœur saintement disposé n'arrivent que difficilement à l'obtenir, et encore n'est-ce que par une pure condescendance de la bonté divine, car tout l'or de la terre, en comparaison d'un tel bien, n'est qu'une faible poussière et tout l'argent, en sa présence, sera considéré comme de la boue. » (*Soliloq.*, cap. II, ad fin).

Un autre caractère encore des états mystiques, c'est qu'ils n'apportent à l'âme aucune connaissance nouvelle bien précise ; ils sont une ardeur dans le cœur plus qu'une lumière dans l'entendement, et c'est pour cela que les mystiques donnent souvent à leurs contemplations le nom de *ténèbre* et d'*obscurité* [1]. « La contemplation, dit S. Jean de la Croix, ne donne qu'une connaissance générale et obscure, au moyen de laquelle l'entendement ne parvient pas à connaître distinctement ce qui est présenté, et par suite, la volonté aime sans aucun objet spécial et distinct ». (*Vive flamme*, stroph. 3, vers 3, § 10).

« C'est en vous séparant et en vous délivrant de toutes choses, écrit S. Bonaventure, c'est en dérobant sans réserve votre âme à vous-même et à tout le reste que vous monterez vers le rayon suressentiel *des divines ténèbres* ». (*Itinerarium*). Et encore : « O Trinité élevée au-dessus de toute essence et divine par excellence, auteur souverainement bon de la sagesse chrétienne, dirigez-nous vers les hauteurs inconnues, lumineuses et sublimes de vos enseignements mystiques. C'est là que les mystères nouveaux,

1. Cf. Dyonisius, *De divinis nominibus*, cap. VII. « Hanc igitur *irrationalem* et *dementem* sapientiam excellenter intuentes, dicunt, etc. »

absolus, permanents et immuables de la science divine se découvrent dans les ténèbres resplendissantes d'un silence révélateur de choses inconnues, dans les ténèbres dont l'obscurité profonde surpasse en éclat ce qu'il y a de plus lumineux, éclaire de sa lumière et remplit des splendeurs des bienheureux les intelligences qu'elle ravit à la terre ». (*Itinerarium*, Dyonisius, *De mystica theolog.*, c. I).

On sait que c'est au don de sagesse qu'il rapporte, à la suite des grands mystiques, la grâce de la contemplation ; or, dans les *Commentaires sur le livre des sentences*, il se demande si le don de sagesse, et, par conséquent, la contemplation, affectent l'intelligence ou l'amour, et voici comment il répond : « En tant qu'elle se rapporte au don du S. Esprit, la sagesse exprime une connaissance expérimentale de la divinité dont l'acte consiste à savourer la suavité de Dieu. Or, ce goût intérieur, qui est toujours accompagné de jouissance, suppose nécessairement un acte du cœur qui se porte à l'union avec l'objet savouré, et un acte de l'intelligence qui appréhende cet objet ». (*Sent. III*, d. XXXV, a. I, q. II, concl.). Tout n'est donc pas obscur ici, il y a une certaine connaissance; l'esprit sait que l'âme est élevée à un état surnaturel, qu'elle est inondée de suavité et que cette suavité nait de la possession du souverain Bien qui se communique à elle; il y a donc une certaine connaissance, mais cette connaissance reste obscure, *indistincte*; bien loin d'être l'essentiel, elle n'est qu'un accessoire dans le fait mystique : « L'acte du don de la sagesse est en partie intellectuel et en partie affectif; il commence par l'entendement, mais c'est dans le sentiment qu'il s'achève et trouve sa perfection, (*in cognitione inchoatur et in affectione consummatur*) puisque ce goût intérieur ou dégustation est, sans doute, une connaissance de la bonté et de la suavité de Dieu, mais une connaissance expérimentale. Et, ainsi, il faut dire que l'acte principal du don de sagesse réside dans le sentiment... voilà pourquoi S. Denys déclare que cette sagesse sublime est déraisonnable et folle, car à l'égard de Dieu notre sentiment est plus ému

par une connaissance négative et même par la privation de connaissance que par les clartés de l'entendement ». (*Ibid.*). C'est ainsi que S. Jean de la Croix écrit de son côté : « On s'approche plus près de Dieu par la privation des connaissances distinctes que par leur possession... l'entendement avance d'autant plus qu'il comprend moins ». (*Vive flamme*, str. 3, vers. 3, § 9).

C'est dans ce sens aussi que Sainte Thérèse disait que dans l'état mystique « on jouit d'un bien sans savoir ce qu'il est ». « Ce passage de l'âme à l'état de la contemplation, ajoute S. Bonaventure, doit, pour être parfait, laisser derrière lui toutes les opérations de l'intelligence, transporter en Dieu et transformer en lui sans réserve toute l'affection de la volonté. Faveur mystérieuse et secrète, connue seulement de celui qui la reçoit, reçue seulement de celui qui la désire, et qu'on ne saurait désirer que si le feu de l'Esprit-Saint, que Dieu a envoyé sur la terre, pénètre l'âme jusqu'en ses intimes profondeurs ». (*Itinerarium*).

Ainsi, la contemplation (*sapientia*) est avant tout un goût, une sorte de dégustation intérieure (*sapor*) et, comme le goût affecte principalement le sentiment, il faut dire que l'acte essentiel de la contemplation est affectif et non point intellectuel [1].

D'ailleurs, le mode même sous lequel se présente la contemplation montre clairement combien elle se distingue de l'intelligence. Dans le domaine de la connaissance on peut évidemment pécher par excès, par trop d'avidité, de curiosité, de présomption; dans la contemplation, au contraire, nul excès n'est à craindre. « On voit donc que l'acte de la contemplation vient complètement du sentiment et nullement de la connaissance [2] ».

Dans l'ordre de la connaissance, l'esprit connaît, (*co-*

1. *Sent. III*, dist. XXXV, a. I, q. I. Concl. fund. 1 : Si ergo *sapientia* a *sapore* dicitur et sapor respicit affectionem interiorem, videtur quod per prius actus sapientiæ sit affectivus. »

2. « Videtur ergo quod actus doni sapientiæ omnino se teneat ex parte affectionis, et nullatenus ex parte cognitionis.

gnoscere); dans la contemplation il ne faut pas dire que l'âme connaît, la seule expression qui convienne est celle-ci : elle est affectée (*affici*). Et comme *cognocere* et *affici* sont deux faits irréductibles et émanant de puissances tout à fait différentes, il faut se garder d'attribuer la contemplation simultanément à ces deux facultés, et d'en faire à la fois un acte de connaissance et un sentiment. La contemplation est entièrement un état effectif et ne dépend en aucune manière (*nullatenus*) de l'exercice de l'entendement. (Voir *Sent. III*, d. xxxv, a. 1, q. 1, concl. fund. 5). L'esprit a une certaine part dans la contemplation, dans ce sens que cet état extraordinaire suppose dans l'âme l'existence de certaines connaissances sur Dieu, sur Jésus-Christ, sur les principaux mystères de la religion, et c'est ainsi que S. Bonaventure a pu dire plus haut que la contemplation débute par l'esprit (*cognitione inchoatur*), (*Ibid.*, xxxv, a. 1, q. 1, concl.), d'autant plus que l'exercice de la volonté et de l'amour ne saurait se concevoir sans une certaine application de l'intelligence, mais l'essentiel de la contemplation, son caractère propre, son achèvement, son perfectionnement, c'est la vue immédiate (*per simplicem contuitum*) et le sentiment (*in affectione consummatur*).

Si l'on dit que la connaissance et le sentiment s'unissent dans la contemplation c'est qu'on donne au mot connaissance une valeur toute spéciale, c'est qu'on parle de ce genre de connaissance purement affective, intuitive, qui ne procède ni par raisonnement sur la divinité, ni par un appel de l'esprit aux choses sensibles. « Dans l'amour de Dieu [éprouvé par l'âme dans la contemplation], il y a une connaissance, mais une connaissance qui ne se sépare pas de la dégustation intérieure. La meilleure manière de connaître Dieu, c'est d'expérimenter sa suavité, et cette manière de connaître, certes, est plus excellente, plus noble, plus délectable que toute connaissance discursive ». (*Append. 52.*)

Le *Soliloque* contient à ce sujet une magnifique page de S. Bonaventure : le Saint nous y livre quelque chose du secret de sa propre vie intérieure, et il le fait avec une

finesse d'observation et une richesse de détails vraiment admirables.

« Quelquefois, ô bon Jésus, il m'arrive d'ouvrir avec avidité ma bouche vers vous et de me tenir en votre présence, les yeux fermés, et alors vous offrez à mon cœur un mets qu'il n'est point permis de connaître. Je ressens une saveur délicieuse et une douceur si fortifiante que je ne demanderais rien au-delà, si elle atteignait en moi sa perfection. N'est-ce pas là ce qu'il faut appeler la jubilation du cœur?... C'est pour cela que le prophète s'écrie : *Bienheureux le peuple qui connaît la jubilation.* (Ps. 88). Il ne dit pas, *qui explique*, mais *qui connaît*, car la jubilation peut être connue de l'intelligence, mais les paroles seront toujours impuissantes à l'exprimer. Lorsque je jouis d'un semblable bonheur, vous ne permettez, mon Dieu, ni aux yeux de mon corps, ni aux sens de mon âme, ni à la pénétration de mon esprit de remarquer en quoi il consiste. Je le reçois et ensuite, si je veux examiner sa saveur, aussitôt ces délices s'évanouissent. Je goûte tout ce que l'espérance de la vie éternelle peut contenir de douceur, mais, quand après avoir savouré longtemps sa vertu puissante, je m'efforce d'en répandre dans tous les replis de mon âme les feux vivifiants, afin de trouver insipide toute affection étrangère à une telle suavité, elle disparaît rapidement; et lorsqu'examinant comment je l'ai cherchée, comment je l'ai reçue et sous quelle forme je l'ai contemplée, je m'efforce de confier plus intimement à ma mémoire certains de ses traits, ou même de m'aider, pour en conserver le souvenir, du secours fragile de l'écriture, l'expérience me force à dire avec l'Evangile : *L'Esprit souffle où il veut, vous ne savez ni d'où il vient, ni où il va* ». (Jo. III. *Soliloq.*, c. II, ad fin.).

Ce qui est remarquable encore dans l'union mystique, c'est que la contemplation de Dieu consiste dans une vue immédiate, un sentiment intime de présence, une connaissance d'un ordre à part qui exclut les images sensibles, les raisonnements, et rejette tous les points d'appui que la vue

des créatures offre d'ordinaire à la vie de l'esprit. « Cette théologie mystique ou sagesse intérieure, dit S. Jean de la Croix, est si simple, si spirituelle et générale que l'intelligence la reçoit sans être enveloppée dans aucune espèce d'image ou de représentation capable d'être reçue par les sens ». (*Nuit.*, liv. II, ch. XVII). Et S. Bonaventure, empruntant les paroles de Denys le Mystique, s'écrie à la fin de son *Itinerarium* : « Pour vous, ami, affermissez-vous, dans la voie des contemplations mystiques; pour cela laissez de côté vos sens et les opérations intellectuelles, les choses sensibles et les choses invisibles, ce qui est comme ce qui n'est pas, et élevez-vous autant que vous le pourrez à ce Dieu que vous ne connaissez pas, et qui est au-dessus de toute essence et de toute science ». (Dyonisius, *De theologia mystica*, cap. I).

Ailleurs, distinguant les différentes espèces de connaissance, le Saint donne à la contemplation le nom très significatif de vue directe et immédiate, *per simplicem contuitum*, et cette vue directe est ce que le Sauveur veut signifier quand il déclare dans l'Evangile que les cœurs purs sont bienheureux parce qu'ils verront Dieu. (*Sent. III*, dist. XXXV, a. I, q. III, concl.).

Enfin, l'état mystique s'accompagne toujours d'ivresse intérieure, de joie profonde que l'âme peut à peine contenir et qui se traduit bien souvent au dehors par les gestes du corps et les traits du visage; il produit dans l'âme un grand désir d'avancer toujours plus avant dans la voie de la vertu et une soif ardente de souffrir pour expier, se rendre de moins en moins indigne de l'union surnaturelle et ressembler de plus en plus au Sauveur. Il pénètre si bien toute l'âme, qu'à des degrès divers, il paralyse ses puissances, et en enchaîne les facultés; c'est le phénomène si connu en mystique, et si souvent étudié sous le nom de *ligature* ou suspension des puissances. Enfin, à son plus haut degré, il envahit l'âme d'une manière si puissante, l'Esprit divin se précipite, pour ainsi dire, si impétueusement en elle, qu'elle est ravie hors d'elle-même, et se trouve élevée

aux sublimes mystères de l'extase, à ces hauteurs surnaturelles où l'union mystique atteint ici-bas sa plénitude, et, débordant de quelque manière sur le corps lui-même, lui communique par avance quelques-unes des prérogatives qui attendent les corps glorifiés.

Tous ces caractères se trouvent parfaitement mis en lumière par S. Bonaventure; le lecteur n'aura pas de peine à les retrouver dans la description qu'il nous donne maintenant des différentes étapes ou degrés de l'état mystique.

La vie mystique doit d'abord être précédée d'une période de préparation, car « la vie active précède la vie contemplative et ceux qui désirent s'élever sur la montagne de la contemplation doivent auparavant s'exercer d'une manière parfaite dans l'action ».

Dans le *Soliloque* l'âme se plaint en ces termes :

« Je confesserai, ô homme, avec respect et humilité, qu'il m'est arrivé quelquefois, mais trop rarement hélas, au commencement de ma conversion, de séparer violemment mon esprit de tout ce qui est terrestre et de l'élever par un effort extrême à contempler les choses célestes. A quoi donc m'a servi cette élévation de mon esprit, puisque nulle consolation ne me fut accordée? » Mais le Saint répond :

« Ce n'est pas sans raison, ô mon âme, que tu as été repoussée d'une façon si désolante : Tu as voulu, je pense, être associée aux consolations avant d'avoir pris part aux souffrances; tu as voulu devenir participante des récompenses avant d'être l'imitatrice fidèle des vertus. Efforce-toi donc d'abord d'être la compagne des anges par la pureté et l'innocence... et alors tu pourras avec l'enfant prodigue demander et obtenir quelque aumône de la tendresse de ton père ». (*Soliloq.*, cap. II, sub fin). Et il entreprend ensuite de découvrir par quels efforts et quels exercices intérieurs, l'on peut arriver à la pleine possession de Dieu :

« Je pense, sauf meilleur avis, que si tu veux te disposer à goûter cette douceur céleste, il faut te séparer, t'exercer et t'élever. Dans la première de ces choses, tu aspireras

le parfum de cette douceur ; dans la seconde, tu le goûteras ; dans la troisième, tu arriveras de temps à autre à t'en nourrir et à t'en abreuver jusqu'à l'ivresse.

« Je dis donc, d'abord, que tu dois te séparer du péché, des affections déréglées, des consolations temporelles et de l'amour désordonné des créatures. — S. Grégoire expliquant cette parole de Job, : *avant de manger je pousse des soupirs,* (*Moral.* lib. 5, c. VII.) dit fort bien : manger pour l'âme, c'est se nourrir de la contemplation de la divine lumière. Elle soupire donc avant de manger, parce que celui qui, durant cet exil, ne s'humilie pas et ne gémit pas amèrement dans le désir des biens célestes, ne saurait goûter les joies de l'éternelle patrie. » (*Soliloq.,* cap II, sub fin).

« Lorsque l'âme poussée et stimulée par l'espoir de la suprême récompense ou par la crainte du supplice éternel, ou enfin par l'ennui d'un trop long séjour dans cette vallée de larmes, est visitée par de nouvelles lumières, elle s'embrase par de saintes affections et se plonge dans l'anxiété par de célestes méditations. Alors, rejetant et méprisant ses anciens défauts, ses désirs des premiers temps, acceptant le nouveau genre de vie qui lui est proposé par le Père des lumières, de qui vient tout don excellent et tout bien parfait, elle devient spirituellement féconde par le souffle de la grâce. Mais en ce moment, que se passe-t-il en elle? sinon que la vertu du Très-Haut survient, l'ombrage d'un rafraîchissement tout divin, apaise les feux de la concupiscence, communique aux yeux de son esprit une force nouvelle, une aptitude plus grande, et que le Père céleste répand dans cette âme une semence divine, la rend enceinte et la féconde? Après cette conception sacrée, son visage devient pâle dans les conversations, sous l'impression d'une humilité réelle ; elle éprouve en soi du dégoût pour toute nourriture, parce qu'elle est pleine de mépris pour tout ce qui est de ce monde et le rejette complètement. Ses désirs ont varié dans leurs objets, depuis qu'elle a en vue des biens d'un ordre différent. Quelquefois même, elle se sent languissante et malade du besoin qu'elle

épreuve de détruire sa volonté propre. Elle s'avance triste et agitée à cause des péchés commis autrefois, du temps perdu et de l'obligation où elle est de vivre et de converser dans le monde avec des hommes dont la vie est toute profane. Et de jour en jour tout ce qui est extérieur, tout ce qui frappe les yeux du corps, commence à lui devenir plus à charge, par ce qu'elle voit intérieurement, par ce qu'elle entend intérieurement. » (*De septem festivitatibus pueri. Jesu* I).

« En second lieu, l'âme doit être exercée à pratiquer les bonnes œuvres et à souffrir l'adversité, selon cette parole : *Bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés* (*Matth. V.*) Ceux que la vérité possède de son amour, elle les nourrit de ses consolations... Au commencement, sans doute, la voie qui conduit à la vie est étroite, mais, avec le temps, elle se dilate par la douceur d'un amour inestimable.

« En troisième lieu, l'âme s'élève et s'enivre de cette douceur. Mais, pour cela, elle doit se séparer de toutes les choses terrestres, s'élancer au-dessus d'elle-même, du monde et de toute créature sans exception et arriver à pouvoir s'écrier : *le Roi m'a fait entrer dans le lieu où il conserve son vin le plus excellent.* » (Cant. 2 — *Soliloq.* cap. II, § II, sub fin).

Ainsi, « il faut d'abord supporter toute adversité par la force, sustenter les pauvres et les indigents par la justice, vaincre la concupiscence par la tempérance, éviter les embûches du monde et de l'antique ennemi par la prudence, comprendre par la foi que Dieu est le créateur de toutes choses, en toutes ses œuvres fixer sur lui le regard de son espérance, comme sur le rémunérateur suprême, l'aimer de tout son cœur comme l'auteur de tout bien. Enfin, il faut, le huitième jour, circoncire l'âme de ses imaginations déréglées, de ses pensées vaines et inutiles, apaiser tous ses mouvements et régler ses affections désordonnées ; c'est, dis-je, après toutes ces saintes pratiques qu'on arrive à faire repo-

ser doucement son âme dans le Seigneur par l'exercice de la contemplation. C'est alors que l'Enfant est nommé, alors qu'on lui impose le doux nom de Jésus, alors qu'on sent et qu'on goûte toute la suavité de ce nom, qu'on expérimente sa vertu. qu'on perçoit sa félicité. » (*De quinque festivitatibus*, III, sub fin).

Il y a dans l'exercice de l'âme vers Dieu, trois actes hiérarchiques, la purification, l'illumination et la perfection. La purification nous conduit à la paix, l'illumination à la vérité, et la perfection à l'amour ; la première a pour moyen la lecture, la deuxième, la méditation, la troisième, l'oraison ; la purification s'opère en tournant son regard vers l'aiguillon de la conscience, l'illumination, en l'élevant vers le rayon de l'intelligence, et la perfection en l'arrêtant sur le feu de la sagesse. Ainsi, à chacun des trois degrès de la vie mystique, voie purgative, illuminative et unitive, l'âme doit faire usage de la triple ressource de la méditation, de l'oraison et de la contemplation.

Dans la voie purgative, l'âme doit se livrer aux méditations suivantes : elle doit s'irriter contre elle-même par le souvenir de ses fautes, s'exciter par la réflexion sur elle-même, se diriger dans la voie droite par la considération des biens qui lui sont promis, et sur chacun de ces points elle doit produire les réflexions les plus propres à la détacher du péché et de la recherche d'elle-même. (*Incendium amoris*, cap. I, § I.) « Que celui qui désire se purifier se tourne donc vers l'aiguillon de la conscience de la manière que nous venons d'indiquer. Cependant, en cet exercice, notre méditation peut commencer par l'un ou l'autre de ces points, passer de l'un à l'autre et s'y arrêter, jusqu'à ce qu'on reconnaisse avoir acquis cette sérénité et cette tranquillité d'où naît la joie spirituelle. Une fois qu'on la possède, l'esprit est prompt à s'élever plus haut. Ainsi, cette voie commence par l'aiguillon de la conscience et se termine par le sentiment de la joie intérieure, elle

s'exerce dans la douleur et se consomme dans l'amour. » (*Ibid*).

« Après la voie purgative vient la voie illuminative, en laquelle l'homme doit s'exercer de la manière suivante au rayon de l'intelligence. Le rayon doit d'abord être tourné sur les maux dont on a été délivré, ensuite dilaté sur les bienfaits reçus, et enfin sur les récompenses promises, car ce sont là autant de méditations propres à illuminer l'âme et à la préparer aux célestes faveurs de l'union avec son Bien-Aimé. » (*Ibid*).

« Il nous reste, en dernier lieu, à examiner quel genre d'exercice demande de nous le feu de la Sagesse. Nous procéderons donc de la sorte : d'abord, il nous faut recueillir avec sollicitude et empressement ce feu sacré, ensuite l'enflammer et, enfin, l'élever en haut. On le recueille en retirant son cœur de tout amour de la créature; la raison qui doit nous porter à nous soustraire ainsi à cet amour, c'est qu'il ne saurait nous servir; que s'il nous servait, il ne saurait nous nourrir, que s'il nous nourrissait, il ne saurait nous rassasier. Un tel amour doit donc être justement banni de notre cœur.

Ce feu s'enflamme lorsque nous tournons toutes nos affections à l'amour de l'Epoux ; et cela se fait, soit en considérant cet amour en soi-même, soit dans les Bienheureux, soit dans la personne de l'Epoux. Pour y arriver, il faut se souvenir que cet amour supplée en nous à toute indigence, qu'en lui réside pour les Bienheureux l'abondance de tout bien, que par lui nous jouissons de la présence de Celui qui est souverainement désirable, car toutes ces choses sont propres à enflammer notre cœur.

Ce feu doit être élevé en haut et au-dessus de tout ce qui tombe sous les sens, de tout ce que notre imagination embrasse, de tout ce que notre intelligence conçoit, et cela dans l'ordre suivant : D'abord, que l'homme apprenne immédiatement par la méditation que Celui qu'il désire aimer ne saurait être vu, ni entendu, ni senti, ni goûté, ni touché, ni tomber sous les sens, et que, cependant, il est par-

dessus tout désirable. Qu'il se souvienne, en second lieu, que Celui qu'il cherche par l'amour ne saurait être renfermé dans un espace, montré par des figures, atteint par des nombres, circonscrit par des limites, sujet au changement et embrassé par notre imagination, et que, cependant, il est par-dessus tout aimable. Qu'il considère, enfin, que cet objet de son amour ne peut être démontré, ni défini, ni compris, qu'il est au-dessus de toute appréciation, de toute investigation et de tout effort de l'intelligence, et qu'il est entièrement digne d'amour. » (*Incendium*, cap. I § III).

Nous venons de voir comment l'exercice de la méditation aide l'âme à s'avancer dans les trois voies de la vie mystique : demandons-nous maintenant quels secours elle doit attendre de l'oraison.

« Nous devons savoir que dans l'oraison il y a trois degrés ou trois parties sans lesquelles elle serait imparfaite. Le premier degré consiste à déplorer notre misère, le deuxième à implorer la miséricorde céleste, et le troisième à rendre à Dieu l'hommage souverain qui lui est dû. Nous ne pouvons rendre au Seigneur un tel honneur, que si nous en obtenons de lui la grâce, et nous ne pouvons incliner son cœur à nous l'accorder, qu'on déplorant et en lui manifestant notre misère et notre indigence. Toute oraison, pour être parfaite, doit donc réunir ces trois choses ; une seule venant à manquer, les autres seraient insuffisantes, et ne sauraient fournir une mesure entière. Elles doivent donc demeurer inséparables. » (*Ibid.*, cap. II).

« Si l'on veut bien comprendre la perfection de l'amour de Dieu, il faut savoir qu'il y a six degrés par lesquels on doit passer et s'avancer successivement pour posséder cette perfection.

Le premier degré est la *suavité*, car c'est en ce degré que l'homme apprend à goûter combien le Seigneur est plein de charmes. Cela se fait en se séparant de tout, et en s'appliquant à Lui seul par de saintes méditations...

Le deuxième degré est *l'avidité*. Quand notre âme s'est une fois accoutumée à goûter la suavité, elle sent naître en

elle une telle faim, que rien ne peut la satisfaire, si ce n'est la possession parfaite de Celui qu'elle aime. Mais, comme elle ne saurait arriver dans le temps à cette possession, parce que l'objet de ses soupirs est encore bien éloigné, elle s'élance continuellement en avant et sort d'elle-même par un amour tout d'extase; elle pousse des cris et dit avec Job : *Mon âme a désiré être élevée et mes ossements ont demandé la mort*; ou bien, avec le psalmiste : *Comme le cerf altéré soupire après la fraîcheur des fontaines, ainsi mon âme, ô mon Dieu, soupire après vous!*

Le troisième degré est le *rassasiement* qui naît de l'avidité. Car celui qui soupire après le souverain bien se porte vers Dieu avec une grande violence, et s'élève au-dessus de la terre, ressent un dégoût profond pour tout ce qu'il voit autour de lui; il en est comme rassasié et ne peut trouver de contentement en rien hors de son Bien-Aimé. Et comme un homme une fois rassasié éprouve plutôt une répulsion vive que de la satisfaction en prenant de la nourriture, ainsi, à ce degré, notre cœur, transporté par l'amour, se détourne avec force de tout objet créé.

Le quatrième degré est l'*ivresse* qui est produite par le rassasiement. Cette ivresse consiste en ce que notre amour pour Dieu est tel que, non seulement il nous inspire du dégoût pour toute satisfaction terrestre, mais qu'il nous fait trouver notre joie dans les tourments et nous les fait chercher de préférence aux consolations, dans le désir de plaire à Celui qui est l'objet de notre affection, et nous remplit d'allégresse, avec l'Apôtre, au milieu des peines, des opprobres et des humiliations.

Le cinquième degré est la *sécurité*, qui a sa source dans l'ivresse. En effet, lorsqu'une âme sent en elle-même tant d'amour pour Dieu, qu'elle est prête à souffrir volontiers pour lui tout malheur et tout opprobre, elle met dehors la crainte, et elle conçoit une telle espérance du secours de son Seigneur qu'elle ne juge pas possible d'être séparée de Lui. C'est dans ce degré qu'était l'Apôtre, quand il s'écriait : *Qui nous séparera de la charité de Jésus-Christ?*

Le sixième degré est une *tranquillité* pleine et véritable, en laquelle l'âme jouit d'une telle paix et d'un tel repos, qu'elle est, en quelque sorte, dans le silence et le sommeil et comme placée dans l'arche de Noé, à l'abri de toute perturbation. Qui pourrait, en effet, causer quelque anxiété à une âme qu'aucun aiguillon de cupidité ne traverse, qu'aucun sentiment de crainte n'agite? En cette âme règne la paix : elle a atteint l'état le plus sublime, elle goûte un calme parfait et le vrai Salomon se repose en elle, car c'est dans la paix qu'Il a établi sa demeure... Une fois en possession d'un tel bien, il devient facile de faire tout ce qui est parfait, d'agir ou de souffrir, de vivre ou de mourir. » (*Incendium*, cap. II, § I).

Mais, à côté de la méditation et de l'oraison, l'âme possède encore un autre moyen de s'élever à l'union surnaturelle, et ce moyen n'est autre que la contemplation, qui lui permet d'entrer dans la Jérusalem céleste. Ici, encore, nous devons montrer comment ce saint exercice aide l'âme à s'avancer progressivement dans les trois voies de la vie spirituelle.

« Il est nécessaire que l'Eglise militante soit, autant qu'il est possible, conforme à l'Eglise triomphante, que les mérites soient en rapport avec les récompenses et que les exilés ressemblent aux enfants de la patrie. Or, dans la gloire, il y a un triple bien dans lequel consiste la perfection de la récompense, c'est la possession de la paix suprême, la vue de la vérité souveraine et la jouissance de la charité par excellence... Celui qui veut se rendre digne d'arriver à cette béatitude doit donc, durant sa vie, s'appliquer à posséder ces biens... Mais, pour en arriver là, il est nécessaire de distinguer chacun de ces ordres en trois degrés d'élévation, selon les trois voies de la vie spirituelle, la voie purgative qui rejette bien loin le péché, la voie illuminative qui s'attache à imiter Jésus-Christ et la voie unitive qui consiste en la réception de l'Esprit-Saint, car chaque voie a ses degrés, et l'on y part du plus bas pour atteindre au plus élevé.

Or, les degrés pour arriver au repos d'une paix profonde sont au nombre de sept :

Le premier, c'est la honte qui est produite en nous par le regret de nos péchés, et cela à cause de leur grandeur, de leur multitude, de leur indignité et de leur ingratitude.

Le deuxième est la crainte causée par la vue du juge suprême, et cela aussi pour quatre motifs : l'absence en nous de tout bien, l'aveuglement de notre raison, l'endurcissement de notre volonté et la condamnation qui en sera la conséquence.

Le troisième degré, c'est la douleur que produit en nous la considération des torts que nous avons soufferts par la perte de l'amitié divine, la ruine de notre innocence, la blessure infligée à notre nature et la dissipation de notre vie passée.

Le quatrième degré, c'est le cri qui implore le secours de Dieu le Père, du Fils notre Rédempteur, de la Vierge Marie et de l'Eglise triomphante.

Le cinquième degré est la sévérité à éteindre le foyer qui est allumé en nous, foyer d'avidité qui embrasse toute méchanceté, de volupté, qui est la concupiscence, et foyer de vanité, qui n'est autre que l'orgueil.

Le sixième degré, c'est l'ardeur à désirer le martyre, parce que là se trouvent la rémission parfaite de la faute, l'abolition entière de la tache, la satisfaction complète de la peine et le retranchement total de la concupiscence.

Enfin, le septième degré, c'est le sommeil à l'ombre de Jésus-Christ. C'est là que l'on goûte la paix et le calme, car l'homme s'y sent en sûreté à l'abri des ailes de son Dieu et n'a plus à redouter les ardeurs de la concupiscence et la crainte des châtiments ». (*Incendium amoris.* cap. III, § I.).

C'est ainsi qu'on se purifie et qu'on arrive à la paix qui est le fruit de la voie purgative.

La voie illuminative nous introduit dans la splendeur de la vérité par sept degrés qui portent tous sur la considéra-

tion des souffrances du Sauveur et des bienfaits qu'il nous a acquis par sa sainte passion.

La vie *unitive*, enfin, nous conduit à la douceur de la charité par sept degrés que S. Bonaventure expose ainsi : « Si vous voulez arriver à la perfection de la charité et de l'amour de l'Esprit-Saint, avancez-vous successivement par les sept degrés suivants : une vigilance qui excite, une confiance qui fortifie, un désir qui enflamme, un transport qui élève, une complaisance qui repose, une joie qui délecte et une union qui attache intimement. Il faut donc que la vigilance vous tienne toujours en attente à cause de la venue inopinée de l'Epoux et que vous puissiez dire : « *Mon Dieu, je veille en votre présence dès l'aurore. — Je dors, mais mon cœur veille. — Mon âme vous a desiré durant la nuit, et je m'éveillerai, dès le point du jour pour vous chercher de toute l'étendue de mon esprit et de mon amour* ». (Ps. 62, Cant. 5, Is. 26).

Il faut, en second lieu, que la confiance vous fortifie, à cause de la fidélité de l'Epoux, et que vous vous écriiez en toute vérité : *J'ai mis mon espérance en vous, Seigneur ! — Alors même qu'il me donnerait la mort, j'espérerai en Lui.* (Ps. 10, 30. — Job. 13.).

Il faut que le désir vous enflamme à cause de la douceur de l'Epoux : *De même que le cerf soupire après les eaux, ainsi mon âme soupire après vous, ô mon Dieu ! L'amour est fort comme la mort ! Je languis d'amour !* (Ps. 41. — Cant. 8, 2. — Ps. 83.) que le ravissement vous élève à cause des hauteurs où l'Epoux habite : *Que vos tabernacles sont aimables, Seigneur des vertus ! — Attirez-moi après vous et je courrai à l'odeur de vos parfums. — Mon âme a désiré se voir élevée au-dessus de la terre,* (Cant. I. Job. 7 — Cant. 2, 5.) — que la complaisance vous repose en la beauté de l'Epoux : *Mon Bien-Aimé est à moi, et je suis à Lui. — Mon Bien-aimé est choisi entre mille* (Cant. II, 5.) — que la joie vous délecte par la plénitude apportée par l'Epoux : *Vos consolations ont rempli mon âme à proportion des douleurs nombreuses dont mon cœur a été pénétré — Combien est grande, Seigneur, l'abondance de votre douceur ! — Je suis*

rempli de joie, je surabonde de consolation. (Ps. 93, 30 — II. Cor. 7.).

Il faut, enfin, que l'union vous attache intimement à cause de la force qui se trouve en l'amour de l'Epoux, et que vous fassiez entendre ces paroles : *Qu'il m'est doux de m'attacher au Seigneur! — Qui donc me séparera de la charité de Jésus-Christ?* » (Ps. 72. Rom. 8. — *Incendium*, cap. III, § III.).

Ainsi, après tous ces efforts, mais par un pur effet de la miséricorde divine, l'âme est admise à l'union la plus intime avec le Sauveur ; pour elle, les durs labeurs de la journée sont achevés ; en plein midi elle a supporté le poids du jour et de la chaleur dans les exercices préparatoires de la voie purgative et de la voie illuminative ; maintenant le soir est venu, le jour baisse, partout règne le silence et le calme, et tout doucement l'âme entre dans le sommeil bienheureux de l'union, de l'extase et du ravissement où l'on goûte les délices du repos.

Cette union est un sommeil, parce que toutes les puissances de l'âme se retirent respectueusement et se taisent en présence du Sauveur : « Quand la nuit de la contemplation arrive, le travail du jour cesse, parce que la vertu de l'action va s'affaiblissant ».

Enfin, si la contemplation est une nuit par le silence prosterné où se tiennent toutes les puissances de l'âme et par le repos délicieux qu'elle goûte dans le sein du Bien-Aimé, il faut dire aussi qu'elle est un plein midi où le soleil éblouissant de l'amour verse à torrents ses feux les plus ardents. Si en ce plein midi de l'amour, vous désirez trouver le Sauveur « cherche-le dans sa demeure où il séjourne avec l'Epouse, au milieu des embrassements et des baisers. C'est là qu'il se repose sur le midi, quand la splendeur de l'éternelle Vérité verse sa lumière avec plus d'abondance, quand l'ardeur de la céleste charité verse ses flammes avec plus de douceur, c'est-là qu'il fait entendre à l'oreille de l'épouse les secrets de sa profonde et impénétrable sagesse ; là qu'il communique les dons inappréciables de sa suprême et incomparable magnificence, là qu'il se montre familier, caressant,

consolateur, là qu'il dit à sa Bien-aimée : *Demandez ce que vous voulez et on vous l'accordera.* Oh ! que bienheureux sont ceux qui trouvent Jésus dans le secret profond de cette demeure, qui ne craignent point de pénétrer jusque-là ! Oh ! qu'il y en a peu qui savent trouver Jésus dans le jardin de délices ! Cependant, ils sont en plus petit nombre encore ceux qui le découvrent dans le lieu où il renferme son vin le plus excellent, et en nombre encore plus faible, ceux qui osent s'avancer jusqu'au secret de sa demeure, ou plutôt, il n'y a que ses amis les plus intimes qui en ont le courage. Et c'est pourquoi il est écrit : *O Filles de Jérusalem, je vous conjure de ne point éveiller celle que j'aime et de ne point la tirer de son repos jusqu'à ce qu'elle s'éveille elle-même* ». (*De quinque festivitatibus, IV.*).

Enfin, ce qui achève d'élever à l'infini l'ivresse de cette union bienheureuse, c'est que l'âme a le sentiment très net que tous ces transports ne sont que le prélude des joies de l'éternité, et cette pensée suffit pour que dans un corps, mortel, elle commence à mener une vie toute céleste.

Une fois séparée du corps, l'âme monte vers la Trinité Sainte. Or c'est dans le sein de la divinité qu'elle doit trouver le couronnement et le perfectionnement de ses contemplations, car, si la vie contemplative commence ici-bas, ce n'est que dans le ciel qu'elle devient parfaite. L'amour est un feu qui s'allume sur la terre et qui s'embrasera de plus en plus lorsqu'il lui sera donné de voir l'objet après lequel il soupire. L'âme séparée du corps accomplit d'une manière d'autant plus parfaite les actes de la vie contemplative, qu'elle est délivrée d'un plus lourd fardeau et qu'elle aime son Bien-Aimé d'un amour plus intense.

L'âme mystique ne craint plus la mort ; elle la désire au contraire; elle la salue de loin comme sa suprême délivrance, comme le terme naturel auquel tend la voie unitive, comme l'entrée dans la bienheureuse patrie, comme l'aurore de ce jour éternel où l'amour vivant la recevra dans les embrassements d'une ivresse infinie.

Elle savoure ici-bas l'avant-goût des célestes douceurs,

ses désirs la précèdent dans la sainte patrie, c'est là qu'est son cœur, c'est là que se dirigent et ses pensées et ses aspirations; elle a brisé tous les liens qui la rattachaient à la terre et, libre enfin, elle plane sur les hauteurs et peut s'écrier avec le bienheureux Apôtre: « Toute ma vie est avec Jésus-Christ dans le ciel ».

CHAPITRE VIII

La Sainte Vierge.

Les symboles de Marie dans les Ecritures. — Les prérogatives de la Vierge et, en particulier, son immunité de tout péché actuel. — La question de l'Immaculée-Conception. — Les sermons de S. Bonaventure sur les fêtes de la Vierge. — Plans et résumés. — Quatrième sermon pour la fête de l'Assomption.

Il convenait à l'âme tendre et délicate de S. Bonaventure de nourrir la dévotion la plus filiale à l'égard de la mère de Dieu; partout, dans ses écrits, nous trouvons des témoignages de cette piété, mais surtout dans les sermons où il prend comme sujet de son discours quelqu'une des fêtes consacrées à la Vierge. Les Editeurs ont recueilli cinq sermons sur la Purification, six sur l'Annonciation, cinq sur l'Assomption, sept sur la Nativité de la Bienheureuse Vierge, mais il est certain que le Saint en a prononcé beaucoup d'autres; la grande difficulté ici n'est pas de les retrouver, mais plutôt de distinguer ce qui est apocryphe de ce qui est vraiment l'œuvre du moine franciscain.

Tantôt S. Bonaventure cherche dans l'Ecriture les images, les symboles, les types qui représentent la mère de Dieu; elle est l'Eve nouvelle, qui tend au genre humain le fruit de la vie et de son pied virginal écrase la tête du serpent séducteur; elle est l'Esther du nouveau Testament, qui d'un rang humble et obscur se voit appelée à trôner près du grand Roi et ne se sert de son pouvoir que pour arracher à une mort certaine les enfants de son peuple; elle est la nouvelle Judith qui triomphe de l'ennemi du genre humain et lui enlève désormais toute domination et tout pouvoir (*De Purificat.*, II. p. 641. b.). Elle est cette femme que le phophète

aperçut dans la nue, la tête couronnée d'étoiles et les pieds reposant sur le disque de la lune; elle est l'aurore, *aurora consurgens*, qui annonce l'arrivée du soleil de justice et prépare tous les cœurs à le recevoir. Elle est la source scellée dont les ondes limpides n'ont jamais été troublées; le lis des champs que rien ne ternit; la femme forte, plus rare que la pierre précieuse; le palmier qui donne son ombre le long des eaux; le baume qui répand au loin son parfum; la sainte cité dans laquelle naît l'Homme par excellence : *Homo natus est in ea et ipse fundavit eam Altissimus* (Ps. 88-5 — p. 651 a. *De Purificat.*, IV.); ce tabernacle très pur que le Très-Haut a purifié pour venir y faire sa demeure : *sanctificavit tabernaculum suum Altissimus.* (*De purificat.*, II, p. 641 b.) l'arche très Sainte qui, après Dieu, vient au secours de son peuple : *Surge, Domine, in requiem suam, tu et arca sanctificationis tuæ*; (Ps. CXXXI. 8. *De Purificat*, II, p. 642 a.); l'exemplaire vivant que Dieu propose à tous les hommes, en leur disant comme il fut dit au prophète : *Inspice et fac secundam exemplar*; (*Exod* : XXV-40 — *De Purificat.*, I, p. 637 b.); le temple vers lequel marche le Seigneur : *statim veniet ad templum suum Dominator quem vos quæritis*; (*Malach.* III-1 — p. 642 b — cf. 649 b suiv.); le lit de repos : *reclinatorium aureum*, où toute l'auguste Trinité trouve ses délices; (Cantic. III. 3. *de Purificat.*, collat. I, p. 639 b.); l'étoile, *stella maris*, qui brille au fond des cieux et dont la vue, après les tourmentes de la tempête, porte la joie, l'espérance et le courage dans le cœur des nautonniers. (*De purificat.* I, 636 b.).

Tantôt il chante ses bienfaits : sa bonté miséricordieuse qui l'incline vers les pécheurs, sa douceur qui les accueille, sa piété qui leur obtient le pardon, son intercession qui fait descendre sur eux toutes les grâces du ciel.

Tantôt il exalte sa gloire : il la chante s'élevant comme un astre étincelant, faisant son entrée triomphale au milieu des applaudissements de la cour céleste et recevant de la main du Père éternel le diadème qui consacre sa domination sur les anges, les Saints, les hommes et les démons.

Le saint Docteur revient d'une manière toute spéciale sur les prérogatives dont Dieu a voulu orner celle qu'il avait choisie pour être sa mère.

Il y a en elle un triple privilège de condition, de nativité, et de conception : de conception, car Dieu l'a créée avec un dessein tout spécial et par l'effet d'une prédestination très particulière, d'après cette parole du Psalmiste : (73-16). *Tu fabricatus es auroram et solem* : l'aurore qui précède l'éclat du soleil, n'est-ce pas Marie qui apparaît au monde pour préparer la voie au soleil de justice? — un privilège de nativité, car seule de tous les enfants d'Adam, elle n'a point été soumise à la tâche originelle — un privilège de conception, puisqu'elle a mis au monde le Sauveur, sans rien perdre de son intégrité parfaite. (*De Nativitate B. M. V.* Sermo II, p. 720 b.).

S. Bonaventure enseigne donc que Marie échappa d'une certaine manière à la tâche originelle; mais il n'admet point, cependant, que sa conception eût été immaculée. Elle a été conçue dans le péché, comme tous les enfants d'Adam auxquels la rattache tous les liens de la chair et du sang; mais elle n'est pas née dans le péché. (*De Nativitate*, Sermo VI, p. 719 a. — *Beata Virgo etsi in originali concepta sit, sine originali nata est.*) A peine son âme a-t-elle été jointe à son corps que, par l'effet d'une faveur toute spéciale et unique, elle reçoit la plénitude de la grâce, (*Append. 53*) et devient, dès lors, aux yeux de Dieu pure et plus éclatante que la lumière du soleil. (Sermo, XXVI, *in Nativitate Domini*, p. 125 a.).

Elle se trouve ainsi purifiée et confirmée en grâce. Sa purification dès le sein de sa mère fut double, résultant de l'infusion d'une double grâce, la grâce que dans l'ordre actuel confère le baptême et celle que donne le sacrement de pénitence. Une première grâce la purifie de la tâche originelle; ce fut là une purification intérieure et très réelle, puisque Marie, comme tous les enfants d'Adam, était conçue avec cette souillure à laquelle seul a échappé Jésus-Christ.

La seconde purification fut plutôt symbolique et exté-

rieure; l'abondance de la grâce divine se répandit en elle si largement que la Vierge n'eut jamais besoin de recevoir la purification des fautes actuelles; tous les feux de la concupiscence furent éteints en elle, elle ne commit jamais la plus petite faute vénielle et même, par l'effet de la fixation de sa volonté en Dieu, elle se trouva dans une heureuse impuissance de pécher et de se détourner du souverain Bien. (*Append 54.*)

Mais c'est dans le Commentaire sur le livre des Sentences, qu'il convient de chercher la doctrine de S. Bonaventure. Dépouillée des effusions naturelles à un cœur aimant et à un esprit si empreint de mysticisme, sa pensée se développe ici avec beaucoup plus de précision théologique et, sur cette grave question de la préservation de Marie, il établit les points de doctrine suivants qui résument assez bien l'enseignement courant à l'époque où il écrivait.

En premier lieu, la chair de la Bienheureuse Vierge ne fut pas sanctifiée avant l'animation, car la sanctification est un don céleste qui s'ajoute du dehors à la créature et qui, dans la créature, ne peut affecter que la partie spirituelle : il ne saurait donc être question d'une sanctification qui précéderait l'infusion de l'âme [1].

En second lieu, Marie n'a été sanctifiée qu'après avoir d'abord contracté la tâche originelle. On objecte, sans doute, avec S. Anselme (*De Concept. Virginal.*, c, XVIII.) et avec S. Jean Damascène (*De fide. orthodox*, lib. IV, cap. IV, c. XVII.) qu'il convenait que le Verbe naquît d'une mère toute immaculée et dont la pureté n'eût de supérieure que celle de Dieu; mais on oublie cette parole si formelle de l'Apôtre : *Omnes in Adam peccaverunt* (*Rom.*, v. 1.2.) : si tous ont péché en Adam, c'est qu'ils se trouvaient de quelque manière en lui, *secundum seminalem rationem :* or

1. *Sent. III*, a. 1, q. 1, fund. 2 : « Sanctificatio est per aliquod munus gratiæ Spiritus Sancti ; sed gratia non habet esse in carne, sed in anima : ergo non videtur quod ante fuerit carni gratia infusa quam animæ. »

tel fut aussi incontestablement le cas de la bienheureuse Vierge : *ergo videtur quod contraxit peccatum originale, sicut et alii.* On oublie aussi cette parole de S. Augustin : *Nemo liberatur a massa peccati nisi fide Redemptoris* (*De corrupt. et Grat.* c. VII. n° 11.), Personne n'est délivré du péché que par la foi dans le Rédempteur. Il ne s'agit ici évidemment que du péché originel et, comme la proposition n'admet absolument aucune exception, il faut dire que la Vierge, elle aussi, a été délivrée du péché par la foi dans le Rédempteur. Et comme, d'autre part, on ne saurait être délivré d'un péché qu'on n'a pas contracté, il s'ensuit manifestement que la souillure originelle s'est trouvée en elle comme en toutes les créatures qu'a purifiées le sang du Sauveur.

D'ailleurs, si Marie n'avait point encouru la tâche originelle, on ne voit point comment elle aurait pu être soumise à la loi de la mort. Ou bien il faudrait dire qu'elle a subi ce joug humiliant sans l'avoir mérité, ce qui est contraire à l'infinie justice de Dieu, ou qu'elle a, par sa mort, réparé la chûte du genre humain, ce qui serait outrageant pour Jésus-Christ, puisqu'il s'ensuivrait que la réparation apportée par le Sauveur n'a point été suffisante : *Restat ergo quod habuit peccatum originale.*

Dire que Marie n'a point été rachetée de la faute originelle, c'est ravir au Sauveur un de ses plus beaux titres de gloire, s'il est vrai que Dieu se glorifie dans les Saints qu'il rachète et purifie. Sans doute, l'opinion qui soutient que, dès le premier instant de sa conception, la bienheureuse Vierge fut remplie de la grâce sanctifiante, n'est pas destituée de toute raison[1], mais l'opinion contraire paraît plus commune, plus raisonnable et plus sûre[2]. Plus commune, puisque c'est l'opinion que presque tous[3] tiennent ; plus raisonnable : avant de renaître, il faut naître ; avant d'avoir telle ou

1. « Videtur posse fulciri multiplici congruentia. »
2. « Hic autem modus dicendi communior est, et rationabilior et securior. »
3. « Fere omnes. »

telle qualité, il faut être ; dans l'ordre du temps l'âme a dû être unie au corps avant de recevoir la grâce divine, et comme toute créature est souillée, l'âme a d'abord commencé par être infectée de cette souillure, et ce n'est que plus tard que la grâce divine l'a purifiée et régénérée. Opinion plus sûre enfin, parce qu'elle est conforme à la piété des fidèles et à l'autorité des Saints.

Les Saints sont unanimes à déclarer que seule la personne sacrée du Sauveur fait exception à la grande loi formulée par S. Paul : *Omnes in Adam peccaverunt*, et l'enseignement des Ecoles n'a pas varié sur ce point : *Nullus autem invenitur dixisse de his quos audivimus auribus nostris, Virginem Mariam a peccato originali immunem fuisse* (*Sent. III*, a. I, q. II).

La bienheureuse Vierge a été sanctifiée avant sa naissance. C'est là l'opinion constante de l'Eglise, qui ne célébrerait pas le jour de sa naissance, si cette nativité n'avait été toute sainte et toute pure. Sans doute, nous ne trouvons rien de précis sur ce point dans l'Evangile, mais il paraît tout à fait raisonnable de reconnaître à la mère de Dieu un privilège qui fut accordé à S. Jean-Baptiste et à Jérémie, car nous lisons dans les Ecritures que ces deux hommes de Dieu furent sanctifiés dès le sein de leur Mère. (*Ibid.*, a. I, q. III).

Par cette grâce de sanctification, Marie fut préservée de tout péché actuel, soit mortel, soit véniel. Cette sainteté incomparable convenait à sa dignité de mère de Dieu, à son rôle de coopératrice de la rédemption, de triomphatrice du démon et d'avocate des pécheurs. (*Sent. III*, a. II, q. I).

Enfin, en Marie il y a lieu de distinguer deux espèces et comme deux moments dans sa sanctification. Dans la *sanctificatio prima*, les germes des concupiscences mauvaises furent seulement affaiblis et non déracinés. « Ces germes ont leur origine dans la chair et de là s'élèvent jusqu'à l'âme. Dans la sanctification première, la Vierge reçut la grâce divine avec une telle abondance que sa nature sensi-

ble elle-même en fut pénétrée, et ainsi la concupiscence fut tellement affaiblie qu'elle perdit tout pouvoir de troubler la calme sérénité de l'esprit ». La *sanctificatio secunda* se produisit lorsque, dans l'œuvre admirable de l'Incarnation, l'Esprit-Saint descendit en elle et la remplit tout entière, au point que non seulement son âme, mais même son corps furent tout imprégnés de la présence de cet Esprit divin : à ce contact si saint les germes de la concupiscence, jusque-là affaiblis, endormis et privés de tout pouvoir, furent radicalement supprimés. (*Ibid.*, a. II, q. II, Concl.).

Et ainsi Marie fut si invinciblement attachée au bien et à l'ordre, que, sans perdre, à proprement parler, le pouvoir de pécher, elle se trouva dans l'impossibilité morale de se rechercher jamais elle-même et de déplaire en la moindre des choses à l'Esprit divin, dont la présence l'avait toute illuminée et purifiée. (*Sent.* a. II, q. III).

Préservée de toute concupiscence, Marie n'a jamais commis le moindre péché actuel et aussi le repentir n'eut jamais à entrer dans son cœur, puisque jamais il ne s'ouvrit à rien qui pût être une cause de regret. Marie ne pécha jamais par ses paroles et voilà pourquoi il est dit d'elle au livre de Cantiques. « *Vos lèvres, ô mon épouse, sont comme un rayon d'où distille le miel ; le miel et le lait sont sous votre langue.* (*Cant.* 4). Marie ne commit non plus aucune faute en son cœur ni en ses œuvres ; et voilà pourquoi le Seigneur a pu lui dire en toute vérité : *Vous êtes toute belle, ô ma bien-aimée et il n'y a point de tâche en vous !* » (*Cant.* 4).

Aussi, pour récompenser cette pureté immaculée, Dieu n'a-t-il pas permis que sa fille bien-aimée fût soumise à la corruption du tombeau. Dieu a lancé sur l'humanité coupable une malédiction universelle, quand il lui a dit : *Tu es poussière et tu retourneras en poussière :* Marie fut, sans doute, soumise, comme tous les enfants d'Adam, au joug expiatoire de la mort, mais combien éloignée du corps très saint de la Vierge, la malédiction qui les condamne à retourner en poussière ! Ce corps est l'arche sacrée de Dieu,

il était convenable qu'Il ne le laissât pas tomber en corruption, mais qu'Il le ressuscitât, comme Il avait fait pour son Fils, avant qu'il eût ressenti les atteintes du tombeau. Et voilà pourquoi, en parlant tout autant de la Mère que du Fils, le prophète prononce ces étonnantes paroles : « *Levez-vous, Seigneur, pour entrer dans votre repos, vous et l'arche de votre sainteté !* » (*Psal.* 131).

Marie, voilà cette arche bienheureuse, et elle est soustraite à la corruption du tombeau, parce que Dieu l'a construite d'un bois incorruptible.

Les privilèges, les grâces et la gloire de la bienheureuse Vierge Marie peuvent encore se représenter par les douze étoiles dont le prophète vit son front glorieusement entouré : *Mulier amicta sole, luna sub pedibus ejus et in capite ejus corona stellarum duodecim.* (Voir *De assumptione*, sermo, VI).

La première étoile qui brille à son diadème, c'est l'immunité à l'égard de tout péché; et par là elle s'élève également au-dessus de la nature humaine et de la nature angélique. Les anges ne peuvent ni pécher, ni mériter ; Marie non plus ne peut pécher, puisque, par l'effet d'une préservation toute spéciale, sa volonté fut irrévocablement attachée au bien et amoureusement fixée en Dieu; mais à chaque instant elle augmente le trésor de ses mérites : *lucrari potuit... perdere non potuit.*

Si l'on compare ensemble l'homme et l'ange, on voit que l'état du premier est plus glorieux, parce qu'il peut mériter et que celui du second est plus noble par sa condition : Mais l'état de la bienheureuse Vierge est à la fois plus glorieux que celui de l'homme et plus noble que celui de l'ange. L'état de l'ange est plus sûr que celui de l'homme, parce que l'esprit bienheureux ne peut déchoir; l'état de l'homme est plus utile, parce que sur la terre on peut mériter : l'état de Marie fut à la fois plus sûr que celui de l'homme, puisqu'elle se trouva dans l'impossibilité de pécher, et plus utile que celui de l'ange puisqu'elle put mériter. (P. 702[a]).

La seconde étoile qui pare Marie, c'est la perfection de sa pureté (*Append.*, *55*), qui s'est manifestée de différentes manières : *Sanctificatio in utero; virtutis exircitatio*, *Spiritus Sancti obumbratio, Filii conceptio.*

La troisième étoile, fut la plénitude de la grâce et cette plénitude fut telle qu'il est impossible qu'aucune créature en obtienne jamais une égale ; car il ne saurait y avoir de plus grande faveur que d'être la mère de Dieu [1]. De plus, cette grâce fut universelle et embrasse la perfection de tous les états : Marie fut vierge, mère, épouse, veuve, vouée à la vie active et à la contemplation. Cette grâce enfin fut débordante et, en se déversant sur eux, elle devint pour tous les fidèles — après Dieu — le principe le plus efficace de leur sanctification et de leur salut.

La quatrième étoile fut, dès ici-bas, la contemplation parfaite de Dieu et, en particulier, la connaissance intime du mystère de l'Incarnation. Cette connaissance de Dieu, la bienheureuse Vierge ne l'obtint pas graduellement et par des révélations successives; nous ne voyons nulle part, en effet, dans l'Evangile, qu'elle ait eu des révélations; dans le cadre grandiose de la Transfiguration, Marie ne figure pas, bien que sa place cependant y semblât tout indiquée, et après sa résurrection, il n'est pas dit que le Sauveur lui soit apparu. C'est que Marie n'avait pas besoin d'être instruite du dehors ; elle lisait en Jésus-Christ ses désirs et ses pensées comme le montre si bien le récit des noces de Cana ; c'est du dedans que le Verbe divin l'instruisait ; du jour où il s'enferma dans ses chastes entrailles, il devint son précepteur et son maître et se peut-il concevoir de relations plus intimes entre un maître et son élève? (*Append. 56.*)

Et ainsi, au point de vue de la pénétration des mystères divins, Marie se trouve placée au-dessus des prophètes.

1. « Quia post esse Deum, nullum bonum fuit majus quam esse matrem Dei » p. 703a.

Seule elle put répondre à la question devant laquelle tous les autres restaient muets : *generationem ejus quis enarrabit? Quis? certe illa quæ genuit!* (P. 784[a]).

Elle est supérieure à S. Jean-Baptiste, puisqu'elle fut admise à délier la chaussure du Maître, ce dont le Précurseur se déclarait indigne; elle surpasse les anges pour qui le mystère de l'incarnation est bien plus obscur et moins bien connu.

L'acte par lequel Marie connut les mystères de Dieu ne ressemble donc en rien à une révélation où à une extase, qui, de leur nature, ne peuvent durer qu'un moment : sa connaissance des choses de Dieu fut continue, ininterrompue et, si l'on peut dire, elle eut la tranquillité et le cours régulier du sommeil. C'est là le plus haut degré de la contemplation : et ne nous étonnons pas qu'il ait été réservé à Marie, car avec qui Dieu pourrait-il avoir de plus grande familiarité qu'avec sa mère? (*Append. 57.*)

La cinquième étoile fut l'excellence de son amour. Cet amour fut à la fois naturel, acquis et gratuit et, dans chacun de ces états, il atteignit la plus haute perfection.

La sixième étoile, c'est en elle la plénitude de la grâce.

La septième, c'est la générosité avec laquelle Marie nous communique tous les biens dont elle a été comblée : S'il n'y a pas de plus grande charité que de donner sa vie pour ses amis, que faudra-t-il dire de l'amour de la Sainte Vierge qui a consenti à livrer à la mort, pour nous racheter, ce Fils divin qu'elle aimait infiniment plus qu'elle-même ?

La huitième étoile fut son exaltation au-dessus de toutes les créatures au jour de sa glorieuse Assomption, de sorte que tous les hommages que nous adressons aux Saints *de congruo,* nous devons les offrir à Marie *de condigno.* (P. 705[a]).

La neuvième étoile, c'est sa dom nation sur la cour céleste, qui fait que Marie est vraiment la porte du ciel et que personne ne pénètre dans ce séjour bienheureux que par elle. Jésus-Christ, il est vrai, a dit de lui-même : *Ego sum ostium.* Y aura-t-il donc deux portes du ciel? Non, mais

Marie, comme une porte de moindre dimension, se trouve, pour ainsi dire, enclavée dans la grande porte qui est Jésus-Christ : *porta est in ostio*.

La dixième étoile est la conception toute sainte par laquelle le Verbe fait chair fit en elle sa demeure.

La onzième étoile est la présence simultanée en elle de la virginité et de la maternité.

La douzième étoile, enfin, est l'excellence de sa maternité : cette maternité renferme toutes les gloires et toutes les prérogatives : il est beau d'être mère d'un homme saint; il est infiniment plus beau d'être la mère d'un Dieu, mais être à la fois mère d'un homme et d'un Dieu, c'est le plus haut point de la maternité et le comble de la gloire qui peut l'entourer. (P. 706[b]).

Les sermons de S. Bonaventure présentent en général un développement très régulier, un *texte*, une introduction (*prothema*) qui explique ce texte, en fait l'application à la solennité du jour et en tire la division de tout le discours. Cette division est presque toujours tripartite. Et, pour illustrer ses pensées, nourrir sa propre piété et exciter celle de ses auditeurs, le Saint emprunte à l'Ecriture ses expressions, ses symboles, ses images pleines de grâce et de force; il multiplie les textes, il les retourne de toutes manières; il en varie sans cesse les applications, quelquefois même il les détourne plus ou moins de leur véritable sens ou en tire des applications imprévues et peu naturelles.

Cette fidélité à reproduire les expressions et les images de l'Ecriture devient même un défaut : il y a tel de ses sermons dont la lecture — et l'audition aussi, sans doute — est rendue singulièrement difficile et même fatigante par cette suite ininterrompue de textes, de citations, de symboles, cet entassement d'interprétations qui finit par absorber toute la pensée et ne laisse presqu'aucune place au développement naturel du discours, de sorte que trop souvent, au lieu de rencontrer la parole chaude et émouvante du

Saint, on se trouve en face de commentaires impersonnels dénués de vie, d'onction et l'éloquence.

Voici quelques exemples de la manière dont il développe son sujet :

— Sur ce texte : Statim veniet ad templum sanctum suum Dominator : (Malach. III, 1). Marie est le temple de Dieu *a*) *adornatum* divina sapientia; *b*) *dedicatum* divina gratia; *c*) *adimpletum* divina præsentia. (*De purificat.*, serm. IV, part. II, p. 651[a]).

— Sur la pureté de la Vierge : Maria fuit purissima : *a*) in *mente; b*) in *carne; c*) in *prole*. (*De purificat.*, sermo V, p. 654, suiv.).

— Sur la Purification : Purgari voluit ut esset *a*) *exemplum*; *b*) *fundamentum; c*) *complementum* purgationis nostræ. (*Ibid.*, p. 655[b]).

— Sur l'excellence de la Conception du Verbe, d'après ce texte; Egredietur virga de radice Jesse : (*Isaï:* XI-1). L'excellence de la Vierge qui conçoit le Sauveur est indiquée par la triple métaphore dont se sert notre texte : triplici metaphora notatur, scilicet *a*) *terra germinantis*, — ad insinuandam profondissimam humilitatem; *b*) *radicis pullulantis* — ad insinuandam inconcussam stabilitatem; *c*) *fontis scaturientis* — ad insinuandam liberalissimam caritatem. (*De Annuntiat.*, serm. I, p. 657).

Ou encore, sur le même sujet : La conception du Verbe se distingue par trois prérogatives : elle eut lieu *a*) sine corruptione carnis; *b*) sine successione temporis; *c*) sine delectatione libidinis. (P. 658[a]).

Dans cette conception toute pure il y eut *a*) plenitudo gratiæ; *b*) pulcritudo sapientiæ; *b*) rectitudo perfectæ caritatis. (*Ibid.*).

— Voici maintenant un développement par comparaison sur ce texte : *Et terra dedit fructum suum :* La terre que nous habitons présente quatre propriétés : *a*) est aridissima proprietate; *b*) profundissima localitate; *c*) irriguissima fontalitate; *d*) fertillissima fæcunditate.

Or Marie, figurée par notre texte, lui ressemble de tous points. — Ainsi est-elle *a*) aridissima proprietate — pro incorruptione virginea ; *b*) profundissima localitate — pro subjectione reverentissima ; *c*) irriguissima fontalitate — pro sanctificatione plenaria ; *d*) fertillissima fæcunditate pro conceptione fructuosissima. (*De Annuntiat.*, serm. III, p. 667).

— Voici enfin un autre genre de développement beaucoup plus étendu et où chaque division et subdivision comporte trois membres.

Sur ce texte : *Ecce Virgo concipiet.* Le mystère de cette conception est : *a*) *altissimum* et ideo mirabile ; *b*) *decentissimum* et ideo rationabile ; *c*) *fructuosissimum* et ideo desiderabile.

Premier développement du texte :

a) Altissimum et admirabile : c'est ce qu'indique le premier mot de notre texte : *Ecce :* c'est une exclamation qui manifeste l'étonnement, la surprise, l'admiration.

b) Decentissimum et rationabile : c'est ce qu'indique le second mot *Virgo :* car Dieu mit la plus grande convenance et la plus grande sagesse à préparer celle qui devait coopérer à l'œuvre de notre rédemption et cette préparation consiste surtout dans sa virginité.

c) Fructuosissimum et desiderabile : c'est ce qu'indique le dernier mot *concipiet*, car c'est de cette conception bienheureuse que nous sont venus tous les biens.

Second développement :

a) Mysterium rationabile : ratione virginitatis præeuntis ;

b) Mysterium admirabile : ratione fæcunditatis comitantis ;

c) Mysterium desiderabile : ratione utilitatis subsequentis.

Ire partie : mysterium rationabile ratione virginitatis præeuntis. La virginité prépare ce mystère : *a*) propter speciositatem incorruptionis ; *b*) propter simplicitatem intentionis ; *c*) propter sinceritatem dilectionis.

IIe partie : mysterium admirabile ratione fæcunditatis comitantis.

Cette fécondité est admirable; *a*) ex parte concipientis; *b*) ex parte concepti; *c*) ex parte ipsius conceptionis.

IIIe partie : mysterium desiderabile ratione utilitatis subsequentis;

Cette utilité se manifeste de trois manières *a*) adversariorum expoliatio; *b*) afflictorum consolatio; *c*) captivorum liberatio. (*De Annuntiat*, sermo II, p. 659, suiv.).

Nous terminerons ce chapitre en reproduisant à peu près in extenso le *quatrième sermon pour la fête de l'Annonciation de la Vierge*. Le lecteur pourra ainsi se faire une idée très complète sur le genre de S. Bonaventure.

Sermo IV. — De Assumptione.

Fons parvus crevit in fluvium maximum, et in solem lucemque conversus est et in aquas plurimas redundavit; Esther est, quam rex accepit uxorem et voluit esse reginam. (*Esther*, 11, 10 et cap. 10-6).

Fons vitæ, eruditio possidentis. De même que nous voyons le corps humain se soutenir par la nourriture et le breuvage, ainsi l'âme raisonnable réclame de quoi se nourrir et se désaltérer. Sa nourriture, c'est la connaissance, (*intellectus*) et voilà pourquoi il est dit dans l'Ecclésiastique : *Cibabit illum pane vitæ et intellectus*; (Cap. XV, 3) son breuvage, c'est l'ontion qui naît de la dévotion : *et aqua sapientiæ salutaris potabit illum.* Cette onction, c'est de la contemplation de la vérité qu'elle naît et le chemin pour atteindre à cette vérité n'est autre que la connaissance. (*eruditio*). Aussi, de même que l'homme affamé ou altéré se précipite vers la nourriture ou le breuvage, ainsi devons-nous rechercher avec ardeur l'intelligence des paroles divines.

Et c'est avec raison que notre texte dit *eruditio possi-*

dentis : car plus d'un ne possède pas la sagesse qu'il enseigne aux autres : aussi il n'arrive pas à nourrir et à désaltérer convenablement l'âme; non point que la parole divine soit insuffisante et inefficace, mais parce que celui qui l'expose est pauvre lui-même et incapable ; et souvent la parole de Dieu perd de son efficacité sur les auditeurs, à cause de l'insuffisance de celui qui la prêche. Mais qui donc pourra nous ouvrir cette source qu'est l'*eruditio possidentis?* Dieu seul, *en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science*, en qui se trouve l'abondance du pain et du vin, c'est-à-dire de la vérité et de l'amour; prions-le donc.

Fons parvus crevit in fluvium maximum, et in solem lucemque conversus est et in aquas plurimas redundavit; Esther est, quam rex accepit uxorem et voluit esse reginam.

Mes très Chers! L'excellence et la sublimité de la glorieuse Vierge sont tellement au-dessus de l'homme, que les paroles sont impuissantes à les exposer. Aussi l'Esprit-Saint, qui l'a remplie de tous les dons des vertus, parlant par les prophètes et les docteurs de la Sainte-Ecriture, la loue de mille manières et non seulement par des paroles expresses, mais aussi par des figures et des métaphores. Ces paroles de notre texte, quoique dites au sujet d'Esther, si on les considère en leur sens caché, conviennent bien mieux et plus complètement à la bienheureuse Vierge: Esther, en effet, n'était, et par son nom et par toute sa vie, qu'une figure de Marie. *Esther* signifie *præparata in tempore* ou *exaltata in populo;* elle fut l'épouse du roi Assuérus, le plus grand des rois de ce temps; et d'un rang obscur et caché, elle fut élevée à la plus haute des dignités. Or, Marie fut préparée pour ces temps que Dieu avait choisis, élevée au milieu de son peuple et admise à la couche du Souverain Roi, afin de devenir la mère de Dieu, de sorte que c'est à elle qu'il faut appliquer cette expression *plena gratia* que nous trouvons ici.

Elle nous est représentée sous les figures d'une source, d'un fleuve, du soleil, d'une lumière, et ces figures marquent que nous trouvons en elle l'abondance de tous les biens. Elle est une *source* en raison de la grâce, (*gratia accepta*), qu'elle a reçue à son origine; un *fleuve*, en raison du surcroit de grâces (*gratia superaddita*) qu'elle reçut en concevant le Fils de Dieu; elle est une *lumière* et un *soleil*, en raison de la consommation de la grâce qu'elle reçut au jour de sa glorification.

Notre texte exprime le premier degré de la grâce en elle par ces paroles *fons parvus;* le second, par ces mots, *crevit in fluvium maximum*, et le troisième, par ces expressions : *et in solem lucemque conversus est.*

Nous célébrons aujourd'hui la joie de son triomphe et la consommation de sa gloire, mais nous ne pouvons parler convenablement de ces grandeurs qui terminent sa vie, qu'en les rattachant à ses débuts et à ses développements.

I. Il faut comprendre, d'abord, que la Bienheureuse Vierge est appelée une *source*, parce qu'elle est le principe de tous les biens. Sans doute, c'est avant tout de Dieu et, ensuite, de Jésus-Christ que découlent tous les biens, mais après Dieu, c'est à Marie que nous devons en attribuer l'origine et la répartition.

La Bienheureuse Vierge est comparée à une source, à une source *petite, scellée* et *abondante :* à une source petite, à cause de sa parfaite humilité; à une source scellée, à cause de sa pureté sans tâche, à une source abondante, à cause de sa miséricorde et de sa libéralité.

Je dis, d'abord, qu'elle est comparée à une source petite à cause de son humilité. Dans le récit de la vision de Mardochée il est écrit : *fons parvus crevit in fluvium maximum.* Cette source n'est si petite que pour ceux qui la voient du dehors, car en elle-même elle est profonde et assez puissante pour concevoir un Dieu.

Il est écrit : *qui se humiliaverit exaltabitur.* (*Matth.* XXIII, 12). Plus on s'exalte, on s'enfle, on s'élève, et plus on

tombe bas dans l'humiliation et l'obscurité, comme on le voit par Lucifer qui, en s'enorgueillissant, s'est ouvert le chemin de la damnation éternelle. Et, en s'abaissant, Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a élevés, et lui-même dans l'Evangile nous déclare : *Qui humiliaverit se sicut parvulus iste, hic est magnus in regnum cœlorum.* (*Ibid.* XVIII, 4).

Et moi je déclare que celui qui s'humiliera comme cette Vierge si petite et si humble, celui-là sera le premier dans le royaume de Dieu, cette Vierge qui, tout en étant Mère de Dieu, a voulu être basse et petite à ses propres yeux. Soyez donc attentifs et entendez, Chrétiens, l'enseignement de l'Apôtre aux Corinthiens : *Videte vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles ; sed quæ stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes, et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia ; et ignobilia mundi et contemptibilia et ea quæ non sunt ut ea quæ sunt destrueret.* (*Epist.* I, cap. 1-26).

Dieu abaisse donc ses regards vers ce qui est humble, mais de bien des âmes on peut dire *rupti sunt fontes abyssi*, les abîmes se sont tellement gonflés qu'ils ont éclaté, les abîmes de leurs cœurs. Et ce n'est pas une petite louange que de pouvoir dire de la Bienheureuse Vierge qu'elle a été une source petite, petite par l'estime qu'elle avait d'elle-même, car, s'il est beau de dire de quelqu'un qu'il est grand, il est plus beau de pouvoir dire que, tout en étant grand, il ne s'élève pas, car il n'y a de vraie grandeur que celle qui ne se laisse point éblouir par sa propre excellence.

En second lieu, la Bienheureuse Vierge Marie est comparée à une source vive, parce qu'elle ne cesse jamais de sanctifier les âmes, et il faut lui appliquer ces paroles du Cantique des Cantiques : *Fons hortorum puteus aquarum viventium quæ fluunt impetu de Libano.* (VI. 15).

On appelle *vividum*, vivifiant, ce qui possède en soi le principe de sa conservation : une source est dite vive quand elle a de quoi couler sans interruption. Ainsi la

Bienheureuse Vierge Marie est en elle-même un principe ininterrompu de sanctification : l'exemple de la sanctification émane sans cesse d'elle parce que sans cesse elle le verse. Quand une source cesse de jaillir, elle perd la dignité de source. Ah ! que les hommes reçoivent donc cette grâce de sanctification qui déborde, car c'est être fou que de ne pas recevoir les dons offerts, que de refuser d'en faire part aux autres, en disant : comment donnerais-je ce que je ne possède pas ? C'est pire encore de refuser de faire part aux autres de ce qu'on possède, comme font les avares ; mais c'est la marque même de l'orgueil, que d'être insensible à l'égard de Dieu et de prétendre, cependant, enseigner les autres. Il en est qui ont toujours été privés de toute illumination spirituelle, et pourtant, ils se présentent comme les maîtres des autres. « *hi sunt fontes sine aqua, et nebulæ turbinibus exagitatæ, quibus caligo tenebrarum reservatur* ». (II. *Petr.* II. 17). *Fontes sine aqua* : ils ne possèdent aucune doctrine ; *nebulæ turbinibus agitatæ* ; ils proposent leurs rêveries et, semblables aux nuées qui provoquent l'orage, ils font naître dans les âmes le trouble et la tempête. *Si tibi est intellectus*, instruis ton frère, sinon garde le silence. Ne te charge pas d'enseigner aux autres ce que tu n'as pas appris : ne serais-je pas insensé, si je voulais juger du pouls d'un malade, moi qui ne me suis jamais occupé de médecine ?

En troisième lieu, la Bienheureuse Vierge Marie est comparée à une source *scellée*, à cause de sa parfaite pureté, et c'est d'elle qu'il est dit (*Cant.* 4, 12) : *Hortus conclusus, soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus, emissiones tuæ paradisus.* Le jardin fermé et la fontaine scellée sont mis ici ensemble parce que celui qui veut posséder l'éclat de la chasteté doit entretenir en lui-même la pudeur et la retenue.

La Bienheureuse Vierge Marie a été mère, mais elle est restée Vierge ; *hortus conclusus*, parce qu'elle fut toujours sans tâche et sans souillure ; *fons signatus*, parce que *clausus; hortus conclusus*, parce qu'elle fut de la plus stricte

retenue et de la pudeur la plus délicate, car si quelqu'un est d'une grande pudeur, il ne se laissera pas aller aux désordres de la luxure.

En quatrième lieu, la Bienheureuse Vierge Marie est comparée à une source qui coule abondamment, à cause de sa libéralité et de sa miséricorde; c'est pourquoi le prophète s'écrie : *In die illa erit fons patens domui David et habitantibus Jérusalem, in ablutionem peccatoris et menstruatæ.* (*Zacch.* 13. 1).

Fons patens, c'est la Bienheureuse Vierge qui lave les hommes de la souillure du péché et les délivre de toutes les concupiscences, selon qu'il est dit dans Joël : (3, 18). *Fons de domo Domini egredietur et irrigabit torrentem spinarum.* Il en est beaucoup, en effet, qui, après avoir été très épineux, sont devenus, grâce à leur confiance en Marie, des arbres robustes et couverts de feuillage. Et il n'y a pas de pécheur si épineux qui, s'il vient à recourir à cette glorieuse Vierge, ne puisse devenir un arbre plein de vie. »

II. Cette source est devenue plus grande et plus profonde qu'un grand fleuve : de cette Vierge devenue mère de Dieu, comme d'une source abondante, ont découlé sur nous tous les bienfaits; elle est devenue un fleuve tout lumineux en concevant le Verbe éternel, source de toute splendeur et lumière de nos intelligences; un fleuve plein de douceur, en concevant la suavité souveraine qui porte la joie dans nos cœurs; un fleuve impétueux, en concevant la source de toute force et de toute énergie, qui féconde nos énergies et nos volontés; enfin un fleuve éminemment salutaire, en concevant le Sauveur qui porte le salut et la rédemption dans toutes nos puissances.

III. « Enfin, cette source est comparée à la lumière du soleil par la grâce sublime qu'elle reçut au jour de sa glorification... Il n'est pas ordinaire qu'une source se transforme en lumière, et il n'est pas conforme aux lois de la nature qu'un corps élémentaire soit changé en corps cé-

leste, mais cela eut lieu en la Bienheureuse Vierge Marie par effet de la grâce glorifiante. Il est dit dans l'Apocalypse: *Signum magnum apparuit in cælo, mulier amicta sole et in capite ejus corona stellarum duodecim.*

Le soleil agit par sa puissance, brille par son éclat, chauffe par son ardeur. De même, la Vierge glorifiée agit par son union intime avec la divinité, selon cette parole du Psalmiste. (3. 4) *Tenui eum, nec dimittam.* Mais où? *in plenitudine Sanctorum*, dit-elle, *detentio mea.* (*Eccl.* 24-16).

Elle brille par son éclat: *Luce splendida fulgebis et omnes fines terræ adorabunt te.* (*Tob.* 13-13). Oui, ô Mère de Dieu que nous glorifions, Vous êtes vraiment une clarté ravissante et une splendeur qui éblouit! Car, de même que devant son Fils tout genou doit fléchir sur la terre, aux cieux et jusque dans les enfers, devant elle, aussi, tous doivent se prosterner bon gré mal gré. Mais malheur à l'homme qui n'est point admis à célébrer ses louanges, car ceux qui aiment Marie reçoivent d'elle une grande lumière, qui illumine leur intelligence et toutes sortes de dons qui les élèvent et les enrichissent.

Enfin, elle chauffe par toute l'ardeur de la charité, selon ces paroles: — *Ducta est itaque Esther ad cubiculum regis Assueri... et adamavit eam rex plus quam omnes mulieres... et posuit diadema regni in capite ejus fecitque eam regnare.* (*Esther* II. 16-17).

*
* *

« O Vierge glorieuse qui vous appelez Marie, c'est-à-dire étoile de la mer, qui vous appelez Marie, c'est-à-dire encore océan d'amertume, qui vous appelez Marie, c'est-à-dire aussi souveraine, ah! priez pour nous qui avons tant besoin de lumière, de pénitence et de perfection!

Etoile de la mer, priez pour nous, pauvres aveugles entourés de ténèbres! Océan d'amertume, qui rejette loin de lui toute corruption, priez pour nous tout remplis de souillures et de taches! O Souveraine, priez pour nous si impar-

faits et si faibles! Nous avons besoin de ce triple secours, afin que la parole divine opère en nous avec toute son efficacité. Cette parole, en effet, a pour but de porter la lumière dans les intelligences, la pureté dans les cœurs et la sainteté dans les actions et toute la volonté. Or, sans votre intercession, ô glorieuse Vierge, nous sommes impuissants à obtenir ce triple bien : et voilà pourquoi nous vous adressons nos prières ; nous vous demandons d'intercéder pour nous, de nous obtenir la grâce de profiter dignement de la parole divine, afin que par elle nous soyons illuminés, purifiés et perfectionnés. (Sermo *De Purificat.*, *II*, p. 640 [b]-641 [a]).

CHAPITRE IX

Les Anges et les Démons.

Définition de l'Ange. — Les apparitions angéliques. — La matière et la forme dans la nature angélique. — La localisation des esprits purs. — La connaissance chez les anges, ses formes et ses degrés. — La nature angélique et la nature humaine. — Les offices des Anges. — Les démons, leur chûte, leur châtiment. — Comment ils agissent sur l'homme.

L'Ange peut se définir : une substance intelligente, toujours en mouvement, incorporelle, servant Dieu, et douée d'immortalité non par nature mais par grâce. C'est la définition que donne S. Jean Damascène, (*De Fide orthod,* lib. II, cap. III.) et S. Bonaventure la développe de la manière suivante :

Substance intelligente, d'abord, et non simplement substance raisonnable, car la raison emporte une certaine composition ; elle est discursive et passe progressivement d'une idée à autre, tandis que l'acte de l'intelligence est simple et, par là, convient parfaitement à la nature éminemment simple de l'ange. Nous retrouvons ici la distinction que nous avons déjà établie d'après S. Bonaventure entre la raison et l'intelligence.

A côté de l'intelligence, il faut leur attribuer aussi toutes les opérations de l'entendement, comme le jugement et le raisonnement, et certaines facultés sensibles, comme la mémoire et l'imagination.

Substance toujours en mouvement : Il ne s'agit pas ici de déplacement dans l'espace, mais uniquement de passage d'un état à un autre, et ce changement se produit dans l'ange au triple point de vue de la nature, de l'intelligence

et de la volonté. Par rapport à sa nature, l'ange est soumis au changement, car, comme tout être créé, il rentrerait immédiatement dans le néant, si la main du Tout-Puissant ne lui conservait l'être et la vie. Dans son intelligence il y a passage de la puissance à l'acte, non point en tant qu'il voit les choses en Dieu, car c'est ici une connaissance immuable et qui ne saurait subir d'altération, mais en tant qu'il connaît en elles-mêmes, dans leur nature propre, les choses particulières ; il les voit telles qu'elles sont, donc changeantes, passagères, éphémères, et il ne peut les saisir que les unes après les autres. La connaissance qu'il en reçoit reproduit nécessairement les caractères d'instabilité que présente l'objet connu. Enfin, sa volonté, elle aussi, est soumise au changement, car il ne peut vouloir qu'une chose après l'autre et l'on peut dire aussi que l'amour qu'il a pour Dieu passe continuellement de la puissance à l'acte.

Substance libre : la liberté ne doit pas s'entendre ici du pouvoir de se porter indifféremment vers le bien ou vers le mal, mais elle exprime seulement que ce que l'ange veut, il le veut librement ; de sorte que c'est librement que l'ange bon se porte vers le bien et l'ange mauvais vers le mal.

Substance incorporelle : l'espace ne le contient pas ni ne le circonscrit, on peut dire, cependant, qu'en obéissant aux ordres de Dieu, il est ici ou là et se trouve à tel endroit de l'espace. Il se trouve dans l'espace *diffinitive* et non *circonscriptive*.

Substance douée d'immortalité par grâce et non par nature, car l'ange à besoin, comme toute créature, d'une continuelle conservation de la part du Créateur.

Il faut reprendre maintenant plus en détail cette définition pour déterminer d'une manière plus précise chacun des caractères propres à la nature angélique.

Le premier de ces caractères ou, du moins, celui qu'il convient de placer en première ligne, c'est la spiritualité, puisque c'est de cette propriété que découlent toutes les autres. Cette propriété des anges peut, en dehors de toutes les affirmations de l'ancien et du nouveau Testament, se

démontrer ainsi : Une substance est d'autant plus noble qu'elle présente plus de traits de ressemblance avec Dieu ; or, Dieu et tout à fait spirituel, donc, parmi toutes les substances créées, la plus excellente est celle qui imite cette perfection divine ; et une telle substance doit nécessairement exister, autrement le monde des êtres serait incomplet et, pour ainsi dire, privé de tête, (*Sent. II*, sect. VIII, p. I, a. I, q. I.

Une autre preuve se tire de l'indépendance des substances : si l'une des deux natures différentes, qui entrent dans la composition d'un être peut exister à l'état séparé, il faut que l'autre nature jouisse de la même prérogative. Or, la nature corporelle, qui entre comme constitutif dans le composé humain, se trouve à l'état séparé dans l'ensemble de l'univers ; il faut donc admettre pour la nature purement spirituelle la possibilité et la réalité d'une existence indépendante. (*Ibid.*)

Ainsi, c'est là, du moins, une croyance assez bien fondée, (*satis certitudinaliter tenetur*) il faut dire que par nature, les anges sont des substances purement spirituelles. (*Sent. II*, sect. VIII, p. I, a. I, q. I.) Et si, parfois, ils apparaissent unis à des corps, comme on n'en saurait douter, puisqu'ils agissent sur nos sens et notamment sur notre vue et notre ouie, (*Sent, II*, dist. VIII, p. I, q. II.) ces corps ne leur appartiennent pas en propre, et même ce ne sont pas des corps humains réels, mais plutôt une apparence et comme un fantôme de corps, cette apparence suffisant tout à fait pour le but qu'ils se proposent en se manifestant de cette manière. (*Ibid.* q. I et concl.)

Ce qu'est, au juste, cette apparence de corps (*effigies*), il n'est pas si facile de le dire ; et bien des opinions plus ou moins mal étayées ont été émises sur ce point. Les uns ont pensé que les esprits se révêtaient d'un corps composé de l'un des quatre corps simples mélangé avec quelques parties des autres éléments, de sorte que tout en n'étant pas humain, ce corps pourtant est un corps mixte. Mais cette opinion ne saurait s'accorder avec la manière instantanée dont

ce corps emprunté se forme et se dissipe. D'autres ont cru qu'il est formé uniquement d'une matière élémentaire pure de tout mélange et que cette matière est l'air, substance qui se raréfie et se condense avec tant de facilité. Selon cette opinion, les esprits, qui connaissent bien les secrets de la nature, modifient à leur gré l'air ambiant et s'en forment ainsi un corps plus ou moins opaque qu'ils dissipent ensuite avec la plus grande facilité. Mais, ici encore, il n'est pas facile de comprendre comment l'air peut donner naissance à un corps solide et revêtu de diverses couleurs. Ce qui paraît plus probable, c'est que ce corps est composé de différents éléments, d'air en premier lieu, mais aussi de quelques parties des autres éléments, comme sont les nuées, par exemple, qui ne sont pas un corps mixte et participent, cependant, aux divers éléments. C'est là, conclut S. Bonaventure, une opinion moyenne qui peut assez bien se soutenir [1].

Une autre question qui se rattache à la spiritualité des anges, est de savoir s'ils sont composés de matière et de forme. Pour S. Bonaventure, toutes les substances crées se composent de matière et de formes : c'est là, nous l'avons vu, (voir plus haut, ch. III, p. 111, 113) une règle générale à laquelle les anges ne font pas exception.

D'abord, ils sont des natures essentiellement sujettes au mouvement : or, rien de ce qui se meut, ne saurait être simple [2], et, d'autre part, le principe du changement ne peut résider que dans la matière. (*Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. I.)

1. *Sent. II*, dist. VIII, p. I, a. II. q. II. Concl. Et puisque ce n'est pas un véritable corps humain, il faut dire que l'esprit angélique ne saurait se comporter à l'égard de ce corps emprunté comme l'âme humaine à l'égard de son corps propre ; par conséquent l'ange n'exerce aucune des fonctions végétatives et sensitives, puisqu'il ne possède lui-même aucune des facultés vitales correspondant à ces fonctions. *Sent II*, dist. VIII, part. I, a. III, q. I-III.

2. « Nullum mutabile est simplex, sed angelus de natura sua est mutabilis. »

C'est un principe aussi de la philosophie que le même être ne saurait sous le même aspect être à la fois actif et passif ; il faut nécessairement que ce soit à des points de vue différents ; or, l'ange est à la fois actif et passif ; il reçoit de Dieu les illumiuations célestes et les transmet aux hommes ; c'est donc qu'il y a en lui deux principes différents, principe d'activité et principe de passivité, le premier représenté par la forme et le second, par la matière. (*Ibid. Nihil idem et secundum idem agit et patitur.*)

Enfin, la théorie générale de l'individuation veut que les anges soient composés de forme et de matière. Chaque ange est une personne distincte, un individu concret et particulier. (*Sent*, *II*, dist. III, p. I, a. II, q. I.) La raison de cette individuation ne peut être cherchée que dans un principe intérieur et substantiel, car des caractères accidentels ne sauraient constituer une véritable distinction numérique. D'autre part, ce principe intérieur n'est pas la forme, qui est toujours quelque chose d'illimité, d'universel, d'applicable à un grand nombre, il reste donc que les anges sont individués par la matière, qui est justement quelque chose de fini, de limité [1].

Toute l'argumentation du saint Docteur repose sur cette affirmation que les anges ne sont pas des natures simples, comme le prétendait S. Thomas, et voici sur quelles raisons il appuie sa manière de voir :

La composition se retrouve partout dans la nature angélique : si l'on considère son principe, on voit qu'elle dépend de Dieu et cette dépendance, qui établit en elle une distinction entre l'essence et l'existente (*quo est*, *quid est*), est la négation même de sa prétendue simplicité ; si l'on envisage ses opérations, on y trouve un passage continuel de la puissance à l'acte, et c'est là encore une composition ; comme être métaphysique la nature angélique renferme

1. *Ibid.* « Cum hypostasis angeli sit finita, et arctata et limitata, et ita hic et nunc, necessario oportet quod ultra formam addat aliquid arctans substantiale sibi : hoc autem non potest esse nisi materia. »

aussi de la puissance et, de l'acte et comme être logique, on y distingue un genre et une différence ; si on l'envisage comme être en soi, on peut y distinguer, d'une part, l'être actuel, et alors il faut y discerner l'existence et l'être (*ens*, *esse*) ; d'autre part l'être essentiel, et alors on sépare le *quid est* et le *quo est* ; enfin l'être individuel, et alors on y distingue le *quod est* et le *quis est*. Aussi, si l'on déclare parfois que la nature angélique est simple, cela n'est admissible que si l'on veut dire par là qu'elle ne comporte aucune composition de parties quantitatives et d'éléments hétérogènes, ou encore, aucune composition de corps et d'âme, comme cela se rencontre chez l'homme.

Mais s'il s'agit de la composition de forme et de matière, cette proposition est bien peu fondée. « Je sais bien qu'il s'est trouvé des auteurs (Cf. aussi *Sent. II*, dist. III, p. I, a. II, Concl.) (il s'agit certainement de S. Thomas) qui nient dans la nature angélique cette dernière composition, mais je ne vois vraiment pas quelle raison ils peuvent apporter contre cette théorie. En tout cas, elle me paraît plus vraie et mieux fondée [1]. »

D'ailleurs, et c'est un point que nous avons déjà mis en lumière, il faut bien comprendre que la matière, dont il est question ici, n'a rien de corporel, bien qu'elle soit la même pour les substances spirituelles et les substances corporelles ; (*Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. II.) cette matière exprime une simple potentialité d'être qui entre comme constitutif dans la formation des substances achevées [2]. En tout cas, l'admission d'une telle matière dans la nature angélique ne saurait s'opposer en rien à sa spiritualité : l'ange est est une nature absolument incorporelle. De là il suit qu'on

1. *Sent. II*, dist. III, p. I, a. I, q. I. Concl. : « Non video causam nec rationem quomodo defendi potest quia substantia angeli sit composita e diversis naturis » — « Illa positio videtur verior esse, scilicet quod in angelo sit compositio ex materia et forma. »

2. « Large sumpto nomine materiæ ad omne potentiale quod cum alio venit ad constitutionem, tanquam fundamentum rei. »

ne saurait sans contradiction lui attribuer une véritable localisation dans l'espace. Une telle localisation, en effet, ne saurait convenir ni à la nature des anges qui est spirituelle, ni à leur opération qui est un élan d'amour vers Dieu. (*Sent. II*, dist. II, p. II, a. II, q. I.)

Cependant, bien des raisons militent pour qu'on admette une certaine localisation de ces esprits purs : il faut bien qu'ils se trouvent quelque part et qu'ils aient entre eux certains rapports, le bon sens et la beauté de l'univers l'exigent. Sans doute, ils se trouvent en Dieu ; ils sont limités en puissance et en activité ; ils sont limités aussi par leur substance qui est finie. Mais cette sorte de localisation ne saurait suffire. Il faut admettre aussi une certaine localisation corporelle (*loco sive aliquo ambiante*) et c'est à cette nécessité que répond dans la pensée du saint Docteur la théorie du ciel empyrée. (*Sent. II*, dist. II, p. II, a. II, q. I. Concl.)

S. Bonaventure aborde encore bien d'autres questions plus ou moins subtiles ; il se demande si les anges peuvent se trouver à la fois dans deux endroits différents ; (*Sent. II*, p. II, a. II, q. II.) si, dans le ciel empyrée, ils y occupent un espace divisible ou seulement un point, (*Ibid.*, a. II, q. III.) si plusieurs anges peuvent occuper simultanément le même endroit, (*Ibid.*, a. II, q. IV.) etc ; le lecteur trouvera facilement dans les écrits mêmes du saint les développement qui peuvent l'intéresser.

Un autre caractère de la nature angélique est d'être une substance intelligente.

On peut distinguer dans les anges trois genres de connaissances selon la manière dont elles se produisent : la connaissance *matutina*, par laquelle ils voient les choses dans le Verbe de Dieu ; la connaissance *meridiana*, qui est une intuition immédiate de Dieu lui-même, et la connaissance *vespertina*, ou connaissance des choses considérées en elle-mêmes (*in genere suo*). La connaissance *meridiana* est une mystérieuse *théophanie* par laquelle Dieu communique directement à l'intelligence créée quelque

lumière sur un des attributs de sa nature infinie, et cette théophanie, qui élève l'esprit au-dessus de son état naturel, (Cf. *Sent. II*, dist. III, p. II, a. II, q. II.) peut se produire par voie de symboles ou par une intuition directe *facie ad faciem*. Dans la connaissance *vespertina*, les anges ne peuvent à chaque moment connaître qu'une seule chose, mais ils possèdent la connaissance habituelle d'une multitude d'objets, et comme cette connaissance se produit immédiatement par l'intelligence et sans aucun intermédiaire sensible, ils n'ont pas plus de peine à atteindre les choses passées et les choses futures que les présentes. (Cf. *Sent. II*, dist. IV, a. III, q. II.)

N'ayant pas de corps, il est impossible de leur attribuer la connaissance sensible telle qu'elle se produit chez nous ; il ne saurait non plus y avoir en eux d'intellect possible, puisque leur science est essentiellement actuelle ; ils connaissent donc par des idées innées que Dieu a créées à l'origine, qu'il a infusées dans leur esprit et qui représentent la totalité des choses présentes et futures. Ainsi, on peut dire qu'il ne saurait se produire en eux de connaissances nouvelles, et c'est grâce à la présence continuelles de ces *species* que leur intellect est toujours en acte ; c'est par ces espèces qu'ils possèdent la connaissance naturelle des universaux et des genres.

Ils peuvent ensuite, et sans recevoir aucune espèce nouvelle ni recourir à aucune espèce sensible qui répugne, développer leur science et actualiser la connaissance des choses particulières qu'ils possèdent en germe et comme en puissance par les espèces innées : ils n'ont pour cela qu'à rapprocher et combiner ces espèces innées, qu'à comparer l'objet ainsi obtenu avec l'essence intelligible qu'ils possèdent et ils arrivent à une connaissance très précise et très certaine des choses particulières, une connaissances aussi claire et aussi certaine que s'ils venaient de recevoir immédiatement l'espèce correspondant à ces choses. (*Append. 58.*) On voit par là qu'il n'y a pas, à proprement parler, chez eux de connaissance acquise.

Nous achèverons de mettre dans tout leur jour les particularités de la nature angélique en montrant comment l'ange diffère de l'âme humaine.

Il faut dire, d'abord, que l'ange et l'âme diffèrent par le genre et par l'espèce, et il y a, à cela plusieurs raisons. En premier lieu, les êtres de même espèce sont créés en même temps ou produits les uns par les autres; or les anges n'ont pas été créés en même temps que les âmes humaines et la génération est inconnue parmi eux. — D'autre part, un être sensible ou végétatif ressemble plus à un autre être de même nature qu'à un être non sensible ou non végétatif: or l'âme humaine est essentiellement sensible et végétative, autrement elle ne constituerait pas un corps vivant; et, comme elle diffère par l'espèce et par le genre de l'âme purement sensible et végétative, elle diffère encore bien plus de l'esprit angélique qui n'a rien de sensible ni de végétatif. (*Sent. II,* dist., I, p. II, a. III, q. I).

En quoi consiste au juste cette différence de genre et d'espèce? en ceci que l'âme humaine est destinée à un corps humain. Il en est qui ont cherché d'autres fondements à cette distinction. Ainsi, par exemple, ils ont prétendu que l'ange diffère de l'âme parce qu'il possède une intelligence déiforme et connaît toutes choses par des idées innées et une intuition très simple, tandis que l'âme humaine recherche, compare et s'instruit d'une manière discursive. (Cf. Denis l'Aréopagite: *De divin. nomin.* c. VII).

Mais ce n'est pas là une différence suffisante : d'abord, pour juger des différences de deux choses, il faut les comparer entre elles et non les rapporter à un troisième terme qui, ici, est Dieu; de plus, le caractère déiforme de l'intelligence n'exprime qu'une puissance particulière, tandis que pour établir une différence, il convient d'avoir égard uniquement à l'essence; enfin, par la gloire du ciel, l'âme humaine arrive aussi à cet état de connaissance déiforme; ce n'est donc pas entre l'ange et elle une différence fondamentale. Et même, pour pousser les choses à la rigueur, il faudrait dire que, même sur ce point, et dans l'état de nature,

l'âme et l'ange ne présentent pas de différence essentielle : au premier moment l'âme d'Adam a connu *per ideas innatas*. D'autres ont prétendu que l'âme et l'ange différaient en espèce par le degré inégal de leur simplicité et de leur bonté : mais il est fort douteux que cette inégalité soit si prononcée qu'elle entraîne avec elle une différence d'espèce. Il est bien plus probable (*probabiliorem æstimo*) que le vrai fondement de la différence spécifique entre l'un et l'autre est la propriété qu'a l'âme d'être unie à un corps. Car ce n'est pas là un simple accident ni une question de plus ou moins de dignité et d'excellence : c'est une propriété qui tient à l'essence de l'âme, qui fait d'elle une forme substantielle et qui est pour elle un honneur et non une déchéance, car le corps humain est de tous les corps organisés le plus noble et le plus harmonieux. (*Sent. I*, p. II, a. III, q. II, concl.).

Si l'on considère ensemble l'ange et l'homme au point de vue de l'excellence, on trouve que, par rapport au terme final qui est la gloire éternelle, ils sont égaux, puisqu'ils ont tous les deux la même fin [1] ; au point de vue de la nature, l'ange est évidemment supérieur à l'homme, comme le prouvent bien des passages des Ecritures. (*Sent. II*. dist. I, p. II, a. II, q. II, concl.).

Si, enfin, l'on compare les anges entre eux, l'on voit qu'ils sont tous égaux par leurs qualités ; tous sont également immortels, invisibles, incorruptibles, simples, immuables, incommunicables, mais ils sont inégaux au point de vue des dons de la grâce et de la nature et plus encore par les dons de la grâce que par ceux de la nature [2]. Il y a lieu aussi

1. Nec homo propter angelum, nec angelus propter hominem. » *Sent. II*, dist. I, p. II, a. II, q. II, concl. — Ou si l'on admet la création de l'un en vue de l'autre, cette relation existe aussi bien de l'ange à l'homme que de l'homme à l'ange ; « angelus stans sustentat hominem sive infirmitatem humanam ; et homo resurgens reparat ruinam angelicam. » *Ibid.*

2. *Sent. II*, dist. IX, a. I, q. II, concl. : « Ordo est a natura et a gratia : sed a natura tanquam a preambula dispositione, a gratia tanquam a completiva perfectione. » D'ailleurs, il est

de distinguer entre eux trois ordres séparés : l'ordre supérieur qui comprend les Chérubins, les Séraphins et les Trônes ; l'ordre intermédiaire avec les Dominations, les Principautés, et les Puissances; l'ordre inférieur avec les Vertus, les Archanges et les Anges [1]. Au premier degré, les esprits célestes considèrent selon leur nature respective la bonté de Dieu, sa vérité, sa justice ; Dieu aime dans les Chérubins, comme suprême charité ; il connaît dans les Séraphins comme vérité incréée ; il trône dans les derniers comme souveraine équité. Au second degré, les Dominations règlent le ministère des anges inférieurs, les Principautés dirigent les Rois de la terre et les Puissances commandent aux démons; dans les premiers, Dieu domine comme souveraine Majesté, dans les seconds il commande comme autorité première et dans les derniers il protège comme source de tout salut. Enfin, au dernier degré, les Vertus possèdent le pouvoir d'opérer au nom de Dieu les miracles, les Archanges sont chargés d'exécuter les messages extraordinaires et les Anges sont commis à la garde de l'homme; dans les premiers, Dieu agit à titre de puissance efficace, dans les seconds, il se révèle comme lumière, et dans les Anges, il joue le rôle d'inspirateur bienfaisant. Cet ordre va par trois, en l'honneur de l'auguste Trinité et dans chaque degré lui-même, se retrouvent avec la division ternaire des esprits bienheureux les opérations propres à chacune des personnes de la Trinité [2].

juste d'ajouter que les anges, n'opposant jamais aucun obstacle à l'action divine, les dons de la grâce suivent chez eux les dons de la nature : « Habuerunt gratiam secundum capacitatem naturæ. » *Ibid.*, q. III.

1. Cf. *Sent. II*, dist. IX, a. I, q. IV, concl. ; cf. *ibid.*, q. VIII : An omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales. — Probabile est inter angelos ejusdem ordinis quamdam esse gradationem, licet inter eos non sit tantus excessus quantus inter angelos unius et alterius ordinis reperitur.

2. Cf. *Sent. II*, dist. IX, a. 1, q. VII. Sur les qualités et les attributions respectives des chœurs célestes, voir *Ecclesiastica Hierarchia*, pars I, II et III.

Il ne faut pas croire, cependant, qu'il n'y ait que les Anges qui soient chargés du salut des hommes : on peut dire que tous les Esprits célestes concourent au bien spirituel de l'humanité et que c'est même là leur principale fonction et, après la gloire de Dieu, l'unique raison de leur existence. Ainsi, les Séraphins, qui sont tout embrasés de l'amour divin, s'efforcent continuellement d'allumer et d'entretenir ce feu sacré dans le cœur des hommes; les Chérubins, qui sont les premiers à recevoir les rayons étincelants de la vie éternelle, les dirigent ensuite vers la terre pour que partout se répande la connaissance du vrai Dieu; de même les Trônes, les Principautés, les Dominations et tous les chœurs de la hiérarchie céleste transmettent aux créatures inférieures les lumières et les connaissances que leur communique immédiatement le Très-Haut [1].

Un autre office de ces esprits bienheureux consiste encore à surveiller la marche du monde et surtout du monde spirituel humain. Ainsi, certains Anges sont chargés de veiller sur les différents pays comme on le voit dans Daniel (10, c. d.) et dans l'Apocalypse, (II. a.) d'autres ont reçu la garde des Eglises particulières; d'autres encore veillent sur tel et tel individu en particulier, ainsi dans les Actes des Apôtres (Act. II), il est parlé de l'Ange de Pierre. Et, de même, parmi les démons, il en est un certain nombre qui ont la charge de répandre tel ou tel vice, il y a, par exemple, les esprits de l'orgueil, les esprits de la luxure, etc.

Il y a ainsi pour tous les purs esprits créés toute une série de charges et de fonctions infiniment diversifiées; ils sont les ministres subalternes de Dieu dans le gouvernement du monde ; ils transmettent ses volontés générales et particulières et exécutent ses ordres. Et, de son côté, le Prince

1. Cf. *Sent. II*, dist. X, a. 1, q. I et II ; — *Ibid.*, a. II, q. I et II ; cf. encore *Sent. II*, dist. XI, a. II, q. II et III. — L'ange gardien reçoit accidentellement un surcroit de joie du salut de l'âme qui lui a été confiée, mais la damnation de cette âme n'enlève rien à son bonheur ni à sa gloire.

des démons a réparti entre les membres de sa ténébreuse tribu toutes sortes de fonctions malfaisantes pour la perte des hommes.

Mais, quand le monde aura été réduit en cendres et que tous les hommes auront reçu la récompense ou le châtiment de leur vie, ces charges particulières et ces fonctions n'auront plus de raison d'être et seront, par conséquent, supprimées. Cependant, tous les degrés de la sainte hiérarchie seront maintenus dans les siècles éternels, car ils ne marquent pas seulement un emploi ou une fonction; ils expriment, de plus, une dignité et une excellence de nature.

Quant aux esprits infernaux, il faut dire que leurs fonctions particulières seront supprimées à l'égard des hommes, mais, étant débarrassés du soin de perdre l'humanité et d'entraver l'action de Dieu dans le monde, ils conserveront chacun leur malice particulière et passeront l'éternité à s'injurier, à blasphémer et à rivaliser de méchanceté, selon cette parole du Psalmiste : *L'orgueil de ceux qui vous ont haï ne fera que croître.* (Psal. 73.) (Cf. *Sent. II*, dist. IX, a. I, q. VI).

C'est surtout l'action des Anges gardiens qui doit nous intéresser, car elle est plus immédiate et nous suit continuellement depuis le berceau jusqu'à la tombe [1]. Ils nous empêchent de tomber, ils nous tendent, après nos chûtes, une main secourable et jamais, même au milieu de nos plus grands désordres, leur secours ne nous fait défaut; ils sont toujours prêts à nous aider si nous le désirons. Ils n'abandonnent que le pécheur obstiné, et encore cet abandon n'est jamais définitif ici-bas, ils reviennent, dès que l'homme se retourne vers eux et implore leur secours [2]. Tous les hom-

1. « Dei potentiam, sapientiam et misericordiam decebat et homini lapso in peccatum plurimum conducebat, angelica custodia ipsum deputari. » *Sent. II*, dist. XI, a. I, q. I, concl.

2. *Sent. II*, dist. XI, a. II, q. I. « An Angeli custodire desinant, ubi nos obstinatos compererint? Quanquam angelus bonus in malo obstinatos quoad malum evitandum semper, dum vivunt,

mes ont ainsi leur ange gardien [1] : il ne faut faire d'exception que pour le Christ dont la sainte âme était infiniment supérieure à n'importe quel esprit céleste; (Cf. *Sent. II*, dist. XI, a. I, q. III). Quant au maudit antéchrist, il aura, lui aussi, un ange gardien, mais il le rebutera par son obstination et, au lieu de trouver en lui un aide, il ne s'en fera au dernier jour qu'un témoin à charge et un accusateur.

Mais, quelles que soient les différences que les dons de la grâce et de la nature, que les fonctions divines, établissent en eux, il paraît assez probable (*satis probabile videtur*) que les Esprits des divers ordres célestes appartiennent à une seule et même espèce qui constitue l'espèce angélique. Et cette probabilité se fonde sur une comparaison avec les hommes qui ne forment aussi qu'une seule espèce, bien qu'il y ait entre eux une grande diversité de fonctions, de vocations et de grâces; d'ailleurs, la beauté et l'harmonie de la cour céleste semblent requérir cette unité [2]; et, enfin, la nature angélique, étant la tête de l'univers créé, ne peut bien remplir ce rôle et tenir cette place que si elle est parfaitement unie et il n'y a pas d'union plus grande que celle que produit l'unité de l'espèce. Cette opinion paraît donc la plus vraisemblable : *videtur magis theologica et probabilis positio, nisi occurrat manifesta auctoritas in contrarium.* (*Sent. II*, dist. IX, a. I, q. I, concl.).

Une question assez subtile est de savoir comment les esprits purs communiquent entre eux, comment ils conversent avec Dieu et suggèrent à l'homme leurs inspirations. S. Bonaventure traite tout au long ce problème et voici comment il le résout.

Il y a, dit-il, trois manières de parler, en prenant ce mot

custodiat, ad bonum tamen exsequendum tantum eis custodiæ beneficium subtrahit. »

1. Et ils l'auraient eu, même si le premier homme n'avait point péché; mais, après la chûte originelle, leur secours nous est encore bien plus nécessaire et bien plus précieux. *Sent. II*, dist. XI, a. I, q. II.

2. In illa civitate maxime attenditur et nexus et conformitas.

dans son acception la plus large : on parle par le geste, par la bouche et par la communication immédiate de la pensée. Ainsi, Dieu parle aux Anges, aux démons et à l'homme en manifestant ses œuvres, en faisant entendre une voix matérielle, comme au Thabor, ou en communiquant immédiatement sa pensée à l'intelligence créée. De même, les anges, les démons et les hommes parlent à Dieu par leurs actes, leurs paroles extérieures ou la communication intérieure de leurs pensées, avec cette différence, pourtant, que Dieu voit immédiatement les pensées les plus secrètes des intelligences créées, tandis que sa pensée, à lui, ne leur est révélée que dans la mesure où lui-même la leur fait connaître par une communication positive.

Les anges se parlent entre eux, d'abord, en agissant : par leurs actions et leurs gestes, ils se manifestent réciproquement leurs pensées et leurs intentions; ils communiquent aussi entre eux en se manifestant directement leurs idées ou par l'effet d'une illumination spirituelle qui émane d'eux [1].

Par ces deux procédés, tous les anges peuvent communiquer entre eux sans aucune distinction d'anges inférieurs et d'anges supérieurs; mais il est un genre de communication qui n'appartient qu'aux anges supérieurs : c'est lorsqu'ils transmettent aux degrés inférieurs les lumières particulières que Dieu leur révèle en les admettant à la contemplation des divines manifestations.

Les anges parlent aux hommes, d'abord, en prenant un corps mortel, comme les saintes Ecritures en présentent

1. Cf. *S. Thomas*, I, q. 107, a. 2. « Angelum loqui angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem. » Ainsi, pour le docteur angélique, tout signe extérieur est inutile pour mettre les anges en communication de pensée, il leur suffit de le vouloir. Mais S. Bonaventure fait observer que la *locutio* chez les anges est différente de leur *cogitatio* quia supra verbum addit respectum ad alterum et effectum protendendi speciem intelligibilem ad alterum. *Sent. II*, dist. X, a. III, q. I, concl.

plus d'un exemple. Il ne faut point confondre ces communications avec les songes qui n'affectent point les organes matériels, tandis qu'ici la parole se fait vraiment entendre aux oreilles. Mais, d'autre part, elles offrent ceci de particulier que ces voix et ces apparitions ne sont vues et entendues que de ceux à qui elles s'adressent. Ils parlent encore à l'homme en agissant sur ses sens, sur ses impressions et son imagination, et ce mode de communication se produit aussi bien dans le sommeil qu'à l'état de veille. Ils parlent aux démons comme ils se parlent entre eux et par les mêmes procédés.

Enfin, les âmes des hommes parlent à Dieu par le désir intérieur que rien ne saurait cacher aux yeux du Très-Haut; elles parlent aux anges par les sens matériels de la parole que l'ange n'a aucune peine à percevoir et à comprendre; mais, après la mort et en attendant la résurrection des corps, elles communiquent avec les anges par les moyens propres aux esprits purs; enfin elles communiquent avec les démons par le moyen des sens, car nos affections ont leurs répercussions dans les sens de notre corps et c'est là que les démons viennent en prendre connaissance. (*Append. 59*).

Tous les anges se sont trouvés dès leur création dans un état de sainteté et de bonheur, si l'on entend par là l'absence de tout mal de coulpe et de peine; mais ce n'était là qu'un état de bonheur et de sainteté relatifs, la perfection totale devant être pour eux, dans le plan de Dieu, la récompense de leur fidélité. Ainsi la vue immédiate de Dieu (Cf. *Sent. II*, dist. IV, a. III, q. I), et la grâce *gratum faciens*, (*Ibid.*, a. I, q. II) ne furent accordés qu'aux anges restés fidèles : Lucifer et tous ceux qui le suivirent dans sa révolte n'en ont jamais joui et n'en jouiront jamais [1].

1. *Sent. II*, dist. IV, a. 1, II, concl. — Voir certaines questions particulières que le saint docteur traite à ce sujet : An bonis Angelis revelari debuerit futura permansio? *Sent. II*, dist. IV, a. II, q. 1. Solut : Angelo non fuit data præscientia sui status, cum talis notitia potius ad præmium quam ad meritum spec-

Il faut donc dire qu'ils ont été créés bons et non excellents (*Sent. II*, dist. IV, a. I, q. I, *ibid.*, q. II), et c'est là ce qui a rendu possible l'épreuve à laquelle Dieu les a soumis. Par cette épreuve ils se sont trouvés placés entre le souverain bien, qui est Dieu, et le bien particulier créé, avec la liberté de se tourner vers l'un ou l'autre de ces biens. Pour l'homme, les épreuves se répètent un grand nombre de fois durant la vie : il se porte tantôt vers Dieu, tantôt vers les biens périssables; il les rejette et retourne à Dieu et, bien souvent aussi, il quitte derechef le souverain bien pour rechercher les vanités qui passent. Et Dieu prolonge l'épreuve, parce qu'il sait que l'homme est violemment entraîné par les instincts sensibles qui enlèvent à sa volonté une grande partie de sa force et de son énergie, Les Anges, au contraire, sont de purs esprits; chez eux rien de sensible ni de corporel et, par conséquent, aucune concupiscence charnelle : aussi, là où les a portés le choix de leur volonté libre ils demeurent fixés à jamais. Du premier coup leur volonté atteint son plein épanouissement et donne toute la mesure de son choix.

On appelle bons Anges, ceux qui avec la grâce de Dieu (*Sent. II*, dist. V, a, III, q. I, concl.) se tournèrent vers le souverain Bien. A peine eurent-ils formulé leur choix, qu'ils se virent confirmés dans la sainteté, et admis à la contemplation immédiate du Seigneur (*Ibid.*, dist. IV, a. III, q. I, concl.) ils connurent que leur sort était fixé dans la béatitude pour l'éternité (*Ibid.*, dist. IV, a. II, q. I, concl.) et que leur fidélité leur avait mérité (*Ibid.*, dist. V, a. III, q. II, concl.) une grâce qui les rendait pour toujours agréables à la Majesté infinie. D'ailleurs, l'objet auquel ils s'attachèrent alors étant éternel et immuable, les liens d'amour et de fidélité, par lesquels ils venaient de s'unir à lui, ne pouvaient qu'être indissolubles comme lui et, trouvant en Dieu la plénitude de tous les biens et la source débordante

tare videatur. — An mali Angeli potuerint prescire suum casum ? *Ibid.*, a. II, q. II, Sol. : Negative.

des plus pures et des plus profondes délices, il ne peut même plus leur venir à la pensée de chercher quelque bonheur ou quelque complaisance en dehors de Dieu : leur volonté est fixée dans l'heureuse impossibilité de se détourner jamais de Lui.

Les esprits mauvais, au contraire, se détournèrent de Dieu. Lucifer, le plus magnifique et destiné, s'il avait été fidèle à l'un des premiers rangs dans la cour céleste, (*Sent. II*, dist. VI, a. I, q. 1.) moitié par orgueil, moitié par esprit d'imitation, voulut ressembler à Dieu, être le premier et voir tous les êtres au-dessous de lui. (*Sent. II*, dist, V, a. I, q. II). Son péché commença par la présomption, (Cf. *S. Thomas*. Sum. p. I, q. LXIII, a 2. *Sent. II*. dist. V, q. I, a. 2-3. *Contra. Gent*, cap. CVIII), finit par l'orgueil et fut rendu définitif par l'envie et la haine du bien qu'il ne put obtenir. (*Sent. II*, dist. V, a. I, q. I, concl.). Son exemple entraîna dans la même révolte (*Sent. II*, dist. V, a. II, q. II, *ibid.*, q. I) une grande partie des esprits célestes; et apparemment les esprits révoltés appartenaient aux différents ordres de la hiérarchie angélique (*Sent. II*. Dist. VI, a. I, q. II, concl.). Leur chûte fut d'abord *spirituelle*, car en un instant ils se virent séparés de Dieu, éloignés, rejetés, arrachés à la lumière et entourés des ténèbres de l'intelligence et du cœur, remplis de haine pour Dieu et ses créatures, voués à une damnation sans issue, aimant la vie pourtant, s'y attachant comme à l'unique moyen de satisfaire leur haine désespérée.

Leur chûte fut *locale* aussi, puisque, chassés de l'empyrée, ils furent précipités et relégués dans une partie obscure de l'air, qui se trouve située au centre du monde. Dieu, en effet, ne les a pas relégués à la partie supérieure de l'air, car là ils auraient encore la joie de contempler la pure lumière qui réjouit tous les vivants; il ne les a pas placés, non plus, à la partie inférieure, car, se trouvant si rapprochés de nous, il leur serait trop facile de nous accabler de leurs méchancetés. Ils sont donc au milieu, assez éloignés du soleil pour être privés de sa vue réconfortante, assez

près de nous pour pouvoir nous tenter, pas assez rapprochés, cependant, pour que nous n'ayons aucun moyen de leur résister. Mais, à la fin du monde et après le jugement dernier, leur rôle de tentateurs étant terminé, Dieu les expulsera de l'air où leur présence serait désormais inutile, il les précipitera dans les profondeurs des enfers, dans ces lieux bas et ténébreux qui sont la demeure tout indiquée du péché et des pécheurs. (cf. *Sent. II*, dist. VI, a. II, q, I).

Quel est actuellement l'état de ces esprits superbes? Pour ce qui regarde leur état physique, il semble plus probable que Dieu ne leur appliquera les tourments de l'enfer et, en particulier, le supplice du feu qu'après le jugement dernier, car s'ils étaient sans cesse tourmentés, on se demande comment ils pourraient s'abstraire de leurs souffrances pour songer à tenter les hommes et, d'autre part, Dieu trouve encore le moyen de manifester même à leur égard sa miséricorde en supportant jusqu'au dernier jour ces vases de colère destinés à la mort. (*Sent. II*, dist. VI, a. II, q. I).

Ils forment entre eux comme une hiérarchie ; ils ont leur chef, Lucifer, qui est le premier par l'excellence de sa nature, son intelligence, sa malice et aussi la grandeur de son péché (*Append. 60*). Il y a entre eux divers degrés de préséance, soit en raison de l'ordre plus ou moins excellent auquel ils appartenaient avant la chûte, soit pour imiter les bons anges qui sont classés d'après leurs charges et leurs fonctions. (*Sent. II*, dist. VI, a. III, q. II).

Il reste à voir quelles déformations le péché a introduites dans leur volonté et dans leur intelligence.

Leur volonté est fixée dans le mal ; elle y reste fixée, d'abord, par la déviation même de leur libre arbitre ; leur mauvaise disposition ne change pas, la tâche du péché reste indélébile en eux ; leur volonté demeure fixée dans le mal aussi par la continuation de leur désir révolté ; sans doute, ils savent bien que leur orgueil présomptueux ne recevra jamais satisfaction, mais ils continuent quand même à vouloir avec rage et désespoir ce qu'ils avaient convoité

d'abord avec l'espérance de l'obtenir ; elle y reste fixée, enfin, par leur attache actuelle au péché, de sorte que tout l'ensemble de leur volonté et chacun de leurs actes en particulier sont criminels et détestables. (*Append. 61.*)

La confirmation dans le mal va-t-elle jusqu'à leur ravir l'usage du libre arbitre ? Il ne semble pas, au moins en ce qui concerne chacune de leurs actions en particulier ; ce qu'ils veulent, ils le veulent librement, pleinement, leur volonté y adhère et, dans ce sens, ils sont libres, et le mal qu'ils font leur est imputable ; mais, depuis que leur volonté s'est librement détournée du souverain bien, ils ne peuvent vouloir que le mal et, dans ce sens, on peut dire aussi qu'ils ne sont plus libres. Ils sont obligés de vouloir le mal, mais ce mal qu'ils sont obligés de vouloir, ils y consentent, ils le veulent, et leur libre arbitre y adhère de toutes ses forces. (*Sent. II*, dist. VII, p. I, a. II, q. II-III).

Quant à leur intelligence, il faut distinguer les jugements pratiques qu'ils forment et les connaissances proprement dites qu'ils possèdent. Leurs jugements pratiques (*judicium agendorum quod est boni sub ratione boni*) sont complètement pervertis et c'est là une conséquence de la déviation de leur volonté.

S'il s'agit de connaissances spéculatives, il faut dire que la faute a obscurci leur intelligence, lui a enlevé quelque chose de sa pénétration et de sa vivacité, sans cependant entamer sa substance et ses faculté essentielles. (Dist. VII, p. II, a. I, q. II-III). Aussi leur science et leur pouvoir restent très étendus et bien supérieurs à ceux de l'homme : ils connaissent les secrets de la nature ; ils agissent sur les lois naturelles ; (*Sent. II*, dist. VII, p. II, a. II, q. I). ils influencent nos sens (*Ibid.*, dist. VIII, p. II, a. I, q. I) ; une longue expérience jointe à une grande perspicacité leur permet de prévoir assez exactement l'avenir et même, bien qu'ils n'aient pas le pouvoir de découvrir directement les secrets de notre conscience ni nos dispositions intérieures, (*Sent. II*, dist. VIII, p. II, a. I, q. VI). les déterminations

libres de notre volonté ; ils font apparaître des fantômes ; ils se prêtent aux recherches de l'art magique (*Ibid.*, dist. VII, p. II, a. II, q. III). et par tous ces moyens ils tentent de nous tromper, de fausser notre jugement et de pervertir notre volonté.

Leur malice va même jusqu'à se transformer en anges de lumière ; ils suggèrent de bonnes pensées, de pieuses déterminations, pour mieux endormir le pécheur dans sa fausse sécurité. Chacun de nous a ainsi son démon tentateur comme il a son ange gardien. Heureusement que Dieu limite le pouvoir et l'action de ces esprits mauvais, car ils sont si habiles que nul peut-être ne pourrait leur résister. Mais, grâce à Dieu, l'homme a bien des moyens d'échapper à leur action tentatrice. D'abord, s'il ne peut empêcher les criminelles suggestions du démon, ni les impressions produites sur ses sens, il reste toujours maître de leur donner ou de leur refuser son consentement ; en second lieu, il lui est assez facile de distinguer des vrais miracles les prodiges que produisent parfois les esprits infernaux. Les miracles véritables manifestent l'intervention d'une puissance infinie, les prodiges démoniaques apparaissent comme l'œuvre de la créature ; les premiers se font au grand jour ; puisqu'ils ont pour but de répandre la foi ou de punir les pécheurs ; les seconds sont le résultat de contrats secrets et d'accords mystérieux avec le démon ; ceux-ci ont pour but de tromper l'homme, ceux-là, au contraire, tendent à l'éclairer, à le toucher, à le sauver ; les premiers, enfin, n'ont rien de bas ou de ridicule, ils sont bienfaisants comme la résurrection des morts, la guérison des malades ; les seconds sont généralement grotesques, inutiles et ridicules.

A quel moment précis s'est produite cette grande catastrophe de la prévarication des anges ? est-ce le second jour de la création, comme plusieurs le pensent ; est-ce dès le premier moment ? cette opinion est la plus répandue, mais S. Bonaventure ne se prononce pas ; d'ailleurs, il faudrait aussi savoir si la création des anges a été contemporaine de

celle de l'univers visible et les théologiens ne s'entendent pas sur ce point [1].

1. Le concile de Latran semble enseigner la contemporanéité de ces deux créations ; il déclare : « Deum simul ab initio temporis utramque de nihilo condidisse creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam. » Mais on n'est pas d'accord sur la valeur du mot *simul* qui peut signifier la contemporanéité de temps ou aussi bien tout l'ensemble des choses créées. — Cf. S. Thomas I, 9, 61, a. 3.

ITINERARIUM MENTIS AD DEUM

Dans le *prologue*, S. Bonaventure nous raconte comment lui est venue l'idée de ce petit traité et il nous marque dans quelles dispositions intérieures de recueillement et de piété doit se mettre celui qui veut s'élever vers Dieu et qui, pour cela, entreprend de parcourir l'une après l'autre les étapes de ce bienheureux itinéraire.

« Comme je brûlais du désir de posséder la paix, je me retirai, par l'effet d'une inspiration divine, au mont Alverne, comme en un lieu de repos, pour y trouver cette tranquillité de l'âme, trente-trois ans après le séjour qu'y fit notre bienheureux Père S. François. Là, méditant par quels exercices spirituels je pourrais m'élever jusqu'à Dieu, je me rappelai, entre autres choses, le miracle arrivé à notre Père en ce lieu même, la vision d'un séraphin ailé qui lui apparut attaché à une croix. Il me sembla que cette vision représentait l'état de François ravi dans sa contemplation et qu'elle m'indiquait la voie pour y parvenir. Car, par les six ailes du Séraphin on peut entendre raisonnablement six élévations successives par où l'âme est illuminée et qui lui servent comme d'autant de degrés pour s'élever au milieu des ravissements de la sagesse chrétienne à l'acquisition de la paix...

Ces ailes du séraphin représentent donc les six degrés d'illumination successive qui partent de la créature et nous conduisent jusqu'à Dieu, à qui l'on ne saurait arriver que par Jésus-Christ crucifié...

Pour être apte à ces hautes contemplations qui conduisent l'âme jusqu'aux ravissements, il faut être, comme Daniel, un homme de désirs. Or, ces désirs s'enflamment en nous de deux manières : d'abord, par le grand cri de la prière qui tire de notre cœur les plus profonds gémissements ; puis, par l'éclat saisissant qui, dans la contemplation elle-même, illumine notre âme et tourne toute son attention, toutes ses ardeurs vers le rayon de la divine lumière.

Aussi, au nom de Jésus crucifié, dont le sang nous purifie de toutes nos souillures, j'invite tout de suite celui qui lira cet ouvrage à s'exercer aux gémissements de la prière ; je le conjure de ne pas croire qu'il suffise de la lecture sans l'onction, de la réflexion sans la dévotion, de la recherche sans l'admiration, de l'attention profonde sans la joie du cœur, de l'habileté sans la piété, de la science sans la charité, de l'intelligence sans l'humilité, de l'application sans la grâce, de la lumière sans l'inspiration de la divine sagesse. C'est à ceux que la grâce céleste a prévenus, à ceux qui sont humbles et pieux, aux cœurs pleins de componction et de dévotion, aux cœurs marqués de l'onction suave d'une sainte joie, épris de la sagesse suprême et embrasés du désir de la posséder, à ceux qui veulent sincèrement s'appliquer à glorifier Dieu, à l'aimer, à le goûter, c'est, dis-je, à ceux-là que je propose les considérations renfermées dans ce livre ; et je les prie de se souvenir que la lumière extérieure est peu de chose, ou même n'est rien, si le miroir de notre âme n'a été d'abord purifié et rendu propre à en réfléchir l'éclat. O homme, prête donc d'abord l'oreille aux reproches de ta conscience, avant de lever tes yeux vers les clartés de la sagesse qui se réfléchissent dans le miroir de ton âme, car, autrement, cette lumière pourrait t'éblouir et te plonger dans un abîme de ténèbres plus profondes ! » (*Prologus*).

Le traité sera divisé en six chapitres correspondant aux degrés de l'illumination intérieure ; mais, avant de les étu-

dier l'un après l'autre, il est utile de montrer par une vue d'ensemble l'enchaînement et l'harmonie de ces six étapes par où l'âme s'élève jusqu'à Dieu :

CHAPITRE I

Des degrés d'élévation à Dieu et de la contemplation du Seigneur par les traces qu'il a laissées dans l'univers.

En priant, nous recevons la lumière qui nous fait connaître les degrés par où nous devons nous élever. Dans l'état de notre nature, l'universalité des choses est une échelle destinée à nous faire monter vers Dieu. Parmi toutes ces choses, les unes nous offrent un vestige de Dieu, les autres nous en présentent une image ; les unes sont corporelles, les autres, spirituelles ; les unes sont temporelles, les autres, éternelles, les unes sont situées hors de nous, les autres, au-dedans de nous-mêmes.

Or, pour arriver à la considération du premier principe, qui est essentiellement spirituel et éternel et au-dessus de nous, il nous faut passer à travers ce qui nous est un vestige, une trace de Dieu : c'est l'être corporel, extérieur et temporel. Ce passage est ce qu'on appelle être conduit dans la voie de Dieu : *deduci in via Dei.*

Il nous faut aussi entrer en notre âme, qui est l'image du Seigneur, être éternel, spirituel, situé au-dedans de nous-mêmes, et c'est là entrer dans la vérité de Dieu : *ingredi in veritatem Dei.*

Il faut ensuite que, fixant notre regard sur le premier principe, nous dépassions toutes les choses créées pour nous élever vers l'être souverainement spirituel, éternel, placé

au-dessus de nous, et c'est là se réjouir dans la connaissance de Dieu et la crainte respectueuse de sa majesté : *lætari in Dei notitia et reverentia majestatis.*

Cette triple illumination embrasse la triple existence des choses : en elles-mêmes, dans notre intelligence et dans la pensée de Dieu ; elle se rapporte aussi à la triple substance de Jésus-Christ, c'est-à-dire à son corps, à son âme, à sa divinité ; elle représente, enfin, les trois aspects sous lesquels nous pouvons considérer notre âme, sensible par rapport aux choses extérieures ; esprit, dans sa nature intime, et intelligence, par sa communication avec l'Etre souverain d'où découlent toute lumière et toute vérité.

Nous pouvons considérer Dieu comme l'*alpha* et l'*oméga* de toutes choses; nous pouvons aussi chercher à le connaître en ces divers degrés comme en un miroir ; et, enfin, chacune des considérations propres à chaque degré peut être envisagée en elle-même ou dans sa relation avec celle qui la précède ou la suit : de là nous voyons se dédoubler chacun de ces trois degrés principaux.

De même que Dieu a consacré six jours à la création de l'univers et s'est reposé le septième, de même il faut que le monde inférieur soit conduit au parfait repos de la contemplation en passant par six degrés successifs d'illumination. Cet ordre était figuré par les six degrés qui conduisaient au trône de Salomon; de même, les Séraphins que vit Isaïe avaient six ailes : de même encore Dieu n'appela Moïse du milieu de la nuée qu'après six jours, et ce fut également six jours après les avoir avertis que Jésus-Christ conduisit ses disciples sur la montagne et qu'il fut transfiguré en leur présence. (III, Reg. 10; Is. 6; *Exod.* 24, *Math.* 17.).

Selon ces six degrés d'élévation à Dieu, notre âme possède six degrés ou puissances pour monter des choses les plus basses aux plus élevées, des choses extérieures aux intérieures, des choses temporelles à celle de l'éternité, et ces puissances sont : les sens, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intuition (*apex mentis*) et l'éclair de la conscience *synderesis scintilla*). Ces puissances ont été implantées en

nous par la création, défigurées par le péché, rétablies par la grâce, elles doivent être purifiées par la justice, exercées par la science et rendues parfaites par la sagesse. Selon la constitution primitive de sa nature, l'homme est assis dans les ténèbres; il ne voit point la lumière du ciel, à moins que la grâce ne vienne avec la justice l'armer contre sa propre concupiscence, à moins que la science accompagnée de la sagesse ne vienne dissiper son ignorance, ce qui n'a lieu uniquement que par Jésus-Christ, qui a été établi par Dieu pour être notre sagesse et notre justice, notre sanctification et notre rédemption. (I, Cor. 1.) Etant, en effet, la force et la sagesse de Dieu, Verbe incarné plein de grâce et de vérité, il a répandu sur nous la grâce et la vérité. Il nous a donné la grâce de la charité qui, sortant d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère, réforme l'âme toute entière selon le triple aspect dont nous avons parlé. Il nous a enseigné la science de la vérité selon les trois modes de la Théologie, afin que nous apprenions par des *symboles* à bien user des choses sensibles, par la *réalité*, à bien user des choses intellectuelles et par la *mysticité* à sortir de nous-mêmes pour entrer dans les ravissement de la contemplation ».

Celui donc qui veut s'élever à Dieu doit se mettre, d'abord, dans les dispositions morales de pureté, de recueillement et de désirs que nous avons signalées en commençant; il doit surtout demander à Dieu une grâce abondante et ne se décourager jamais ; il doit produire sans cesse de nouveaux efforts jusqu'à ce qu'il arrive au sommet de la montagne, à cette sainte Sion où le Dieu des dieux nous manifestera sa gloire. (Ps. 83.).

« Mais, comme sur cette échelle de Jacob il nous faut monter avant de songer à descendre, nous placerons le premier degré d'élévation au point le plus inférieur, en prenant pour objet de notre contemplation ce monde sensible tout entier comme un miroir qui nous permettra de découvrir le Dieu suprême qui l'a créé... La grandeur et la beauté de la création ont de quoi nous révéler son auteur. (*Eccles*, 24.). Or, la

puissance, la sagesse et la bonté de Dieu brillent au plus haut degré dans les choses créées ; et le sens de la chair l'annonce d'une triple manière au sens intérieur, car il vient au secours de l'intellect qui recherche par la raison, croit par la foi et contemple au moyen des lumières acquises. Ainsi, par la contemplation nous considérons l'existence actuelle des choses ; par la foi, leur cours habituel et par le raisonnement, leur excellence admirable.

Et d'abord, l'intellect, contemplant ainsi les choses en elles-mêmes, y découvre le poids, le nombre et la mesure : le poids quant au lieu où elles inclinent, le nombre, quant à la diversité qui les distingue, la mesure, quant aux limites qui les circonscrivent. Par là il voit en elles le mode, la beauté et l'ordre, la substance, la puissance et l'opération, et ainsi, comme au moyen d'un indice qui le guide, il peut s'élever à comprendre la puissance, la sagesse et la bonté sans limites du Créateur.

Ensuite, observant ce monde du regard de la foi, l'esprit en considère l'origine, le cours et la fin. Par la foi, nous croyons que les siècles ont été préparés par le Verbe de vie, (*Hebr.* 11.) que les temps de la loi de nature, de la loi écrite et de la grâce se sont succédés et accomplis dans un ordre parfait, et enfin que ce monde aura pour fin le jugement dernier ; et ainsi nous découvrons dans la première de ces certitudes la puissance du Principe suprême ; dans la seconde, sa providence et dans la troisième, sa justice.

Enfin, par le raisonnement, l'esprit reconnaît que certains êtres ne possèdent que l'existence, d'autres l'existence et la vie, d'autres enfin, l'existence, la vie et l'intelligence. Les premiers tiennent le rang le plus bas ; les seconds, le milieu et les troisièmes le rang le plus élevé. Il voit aussi que parmi ces êtres les uns sont uniquement corporels, que d'autres sont moitié corporels, moitié spirituels, d'où il conclut qu'il y en a aussi de simplement spirituels, meilleurs et plus excellents. Il découvre encore qu'il y a des êtres sujets au changement et à la corruption, comme tout ce qui est terrestre ; que d'autres sont mobiles, mais in-

corruptibles, comme les corps célestes, d'où il comprend qu'il doit s'en trouver aussi d'immuables et d'incorruptibles, comme ceux qui habitent au dessus du ciel visible [1]. C'est ainsi que les choses visibles le conduisent à considérer la puissance, la sagesse et la bonté de Dieu ; à reconnaître qu'il a en lui-même l'être, la vie et l'intelligence, qu'il est simplement spirituel, incorruptible et immuable.

Et comme cette considération s'étend aux sept aspects sous lesquels les créatures peuvent être envisagées, elle offre un témoignage sept fois répété de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu. Ces aspects sont l'origine, la grandeur, le nombre, la beauté, la plénitude, l'opération et l'ordre.

L'origine des choses, envisagée dans l'œuvre des six jours, au point de vue de la création, de la distinction et de l'ornement, nous révèle la puissance de Dieu, qui a tout tiré du néant ; sa sagesse, qui a tout distingué avec clarté et sa bonté qui s'est répandue libéralement sur toutes ses œuvres.

La grandeur des choses, considérée selon la longueur, la largeur et la profondeur de leur substance ; selon l'excellence de leur puissance, qui s'étend également dans ces trois dimensions, comme dans la diffusion de la lumière ; selon l'efficacité de leur action intime, continue, répandue en tous sens, comme on le voit dans l'action du feu ; cette grandeur, dis-je, nous manifeste clairement l'immensité de la puissance, de la sagesse et de la bonté du Dieu en trois Personnes qui par sa puissance, sa présence et son essence existe en toutes ses créatures sans être circonscrit par aucune d'elles.

La multitude des choses dans leur diversité de genres, d'espèces, d'individus, dans leur substance, leur forme, leur efficacité, qui dépassent tout ce que les hommes en pourraient concevoir, laisse soupçonner et révèle l'immensité des trois attributs divins.

1. Sur la théorie du Ciel voir plus haut ch. III : *La nature*, p. 130, suiv.

La beauté des choses considérée selon la variété de la lumière, des formes, des couleurs, dans les corps simples, les corps composés, comme les astres, les minéraux, les pierres précieuses et les métaux, les plantes et les animaux, toute cette beauté proclame avec évidence ces mêmes attributs.

La plénitude, selon que la matière est remplie de formes diverses pour se reproduire ; ces formes pleines d'une puissance très efficace, cette puissance elle-même abondante en effets réels, tout cela nous donne les mêmes enseignements [1].

L'opération multiple des créatures, naturelle, artificielle ou morale, nous découvre encore dans sa variété si nombreuse l'immensité de cette puissance, de cette sagesse, de cette bonté en qui tous les êtres trouvent la cause de leur existence, la raison de leur pensée et la règle de leur vie : *qui quidem est omnibus causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi.*

L'ordre des choses, considéré au point de vue de leur durée, de leur situation, de leur influence, ou encore dans ce qui les précède et ce qui les suit, dans ce qui est supérieur et ce qui est inférieur, dans ce qui est grand et ce qui est vil, nous montre hautement dans le livre de la création la souveraineté par excellence du premier Principe quant à sa puissance infinie. L'ordre des lois divines, des préceptes et des jugements nous manifeste dans le livre des Ecritures sa sagesse sans bornes; et l'ordre des sacrements, des grâces et des récompenses, dans le corps de l'Eglise, annonce sa bonté immense ; et ainsi cet ordre nous conduit, d'une manière très sûre et comme par la main, à Celui qui est le premier entre tous, à Celui qui est souverainement puissant, souverainement sage et souverainement parfait.

Celui que n'illumine pas la splendeur si éclatante des choses créées est aveugle; celui que leur voix puissante n'éveille pas est sourd ; celui que tant d'œuvres admirables n'excitent pas à entonner un cantique de louanges est muet,

1. Voir plus haut, ch. III, p. 125, 126.

et il est un insensé celui qui, à des signes si évidents, ne reconnaît pas le Principe suprême!

Ouvre donc les yeux; prête l'oreille de ton âme; délie tes lèvres et applique ton cœur, afin de voir ton Dieu en toutes ses créatures, de l'entendre, de le louer, de l'aimer, de lui rendre tes hommages, de proclamer sa grandeur et de l'honorer, si tu ne veux pas que l'univers s'élève contre toi. Car le monde entier s'élevera en faveur de Dieu contre les insensés, tandis qu'il sera une source de gloire pour le sage qui peut s'écrier avec le prophète : *Seigneur, la vue de vos œuvres m'a rempli d'allégresse et je ferai éclater ma joie en louant les ouvrages de vos mains. Que vos œuvres sont grandes et admirables, Seigneur! Vous avez fait toutes choses avec une sagessse souveraine et la terre est toute remplie des biens dont vous la comblez.* (Ps. 103.).

CHAPITRE II

De la Contemplation de Dieu par les traces qu'il a laissées dans ce monde sensible.

Mais, par rapport aux choses sensibles, ce n'est point assez de contempler Dieu en elles comme en autant de vestiges de son action divine, il faut encore le considérer en tant qu'il est en elles par son essence, sa puissance et sa présence. Cette considération est plus élevée que la précédente. Nous la plaçons donc en second lieu, comme étant le second degré qui doit nous conduire à la contemplation de Dieu dans toutes les créatures auxquelles nos sens corporels donnent accès en notre âme.

Il faut donc remarquer que ce monde sensible, qu'on appelle *macrocosme* ou grand monde, pénètre dans notre âme, qu'on appelle *microcosme* ou petit monde, par les portes de nos cinq sens, selon que nous percevons les objets du dehors,

que nous nous en réjouissons et que nous les discernons. (*sensibilium apprehensionem, oblectationem et dijudicationem*).

En ce monde, en effet, il y a des choses qui produisent, d'autres qui sont produites, d'autres enfin qui régissent et les unes et les autres. Les choses qui produisent sont les corps simples, c'est-à-dire les corps célestes et les quatre éléments [1]. La vertu de la lumière réunit les choses opposées contenues dans les éléments, les mélange et les fait engendrer, selon leur puissance naturelle, toutes les choses produites. Les choses produites sont les corps formés des éléments divers, comme les minéraux, les végétaux, les animaux, les corps humains. Les substances qui régissent ces deux espèces de choses sont spirituelles : ou bien elles ne font qu'un avec les corps, comme sont les âmes des animaux ; ou elles en sont distinctes tout en leur restant unies, comme les âmes raisonnables, ou elles en sont totalement séparées : tels sont les esprits célestes que les philosophes appellent intelligences et auxquels nous donnons le nom d'anges. A ces esprits appartient, selon les mêmes philosophes, de mouvoir les corps célestes et par là de gouverner l'univers, car la cause première, qui est Dieu, leur a donné la puisance nécessaire à l'accomplissement d'une telle fonction. Mais, d'après les théologiens, le commandement du Dieu suprême leur confie l'administration de l'univers seulement en ce qui regarde l'œuvre de notre rédemption, d'où leur vient leur nom *d'esprits envoyés pour servir et aider ceux qui doivent être les héritiers du salut.* (*Hebr.* 1. — cf plus haut p.

L'homme, qui est appelé le petit monde, a cinq sens, qui sont comme autant de portes destinées à introduire en son âme la connaissance de toutes les choses sensibles qui sont dans le monde. Par la vue entrent les corps célestes et lumineux et les couleurs ; par le toucher, les corps solides et terrestres ; par les trois autres sens, tout ce qui tient le

1. Voir plus haut, p. 125.

milieu entre ces deux espèces de corps, comme les choses liquides par le goût, les choses de l'air par l'ouïe et les choses vaporeuses par l'odorat. Ces dernières empruntent une de leurs parties à l'eau, une autre à l'air et une troisième au feu ou à la chaleur, comme on le voit par la fumée qui s'exhale des parfums. Par ces portes des sens entrent également les corps simples et les corps composés. Et ce ne sont pas seulement certaines choses sensibles particulières que nous percevons ainsi, la lumière, le son, l'odeur et la saveur, et les quatre qualités premières qui affectent le repos, le mouvement ; nous découvrons également que tout ce qui est mû reçoit d'un autre son mouvement ; que certaines substances ont en elles-mêmes leur mouvement et leur repos comme les animaux, et de la notion de ces mouvements des corps que nous devons à nos sens, nous arrivons à la connaissance des moteurs spirituels, comme de l'effet on arrive à la cause.

Tout le monde sensible, considéré dans ces trois genres, entre donc dans l'âme humaine par l'appréhension, c'est-à-dire par les cinq portes des sens. Mais tous ces objets, qui sont extérieurs, y pénètrent non en leur nature propre, mais par leurs images[1]. Ces images se forment, d'abord, dans leur milieu, puis elles passent en nos organes extérieurs qui les transmettent au sens intérieur, et celui-ci les conduit jusqu'à la puissance intellectuelle, qui les saisit. Ainsi, la formation des images dans leur milieu, leur transmission à l'organe extérieur et la réaction de la puissance intellectuelle contre ces mêmes images constituent l'acte par lequel l'âme saisit toutes les choses extérieures.

Quand l'objet que nous avons ainsi appréhendé nous convient, le plaisir en suit la perception. Le sens se réjouit de cet objet, ou à cause de sa beauté, lorsqu'il lui est arrivé par la vue, ou à cause de sa suavité, lorsqu'il le perçoit par l'odorat et par l'ouïe, ou à cause de ses effets salu-

1. On reconnaît là la théorie des idées représentatives. Voir plus bas, ch. I, p. 33.

taires, lorsque c'est le goût ou le toucher proprement dit qui sont affectés.

Tout plaisir est en raison de l'harmonie et de l'adaptation. Et, comme chaque objet exige qu'on tienne compte de sa forme, de sa puissance et de son action, selon qu'il se rapporte au principe qui l'engendre, au milieu qu'il traverse ou à la fin où il tend, il s'ensuit que l'adaptation doit, d'abord, en tout objet, être envisagée au point de vue de sa forme, et alors elle s'appelle *beauté*, car la beauté n'est que l'équilibre parfait ou l'harmonie des parties entre elles jointe à la douceur du coloris. L'adaptation doit, en second lieu, être considérée dans sa relation avec la puissance: on l'appelle alors *suavité*, lorsque la puissance de l'objet, s'exerçant sur l'âme, ne l'affecte pas d'une manière disproportionnée, car le sens est troublé par les impressions extrêmes et ne se plaît qu'aux modérées. Enfin, il faut considérer l'adaptation par rapport à l'opération de l'objet : ce qui arrive, lorsque eette opération répond complètement au besoin de celui qui la subit ; elle se présente alors comme salutaire et fortifiante, comme il arrive surtout pour le goût et le toucher. C'est ainsi que, par le moyen de l'image, les choses délectables entrent du dehors en notre âme pour la charmer, selon la triple manière qui leur est propre.

Après qu'on a appréhendé les objets et qu'on en a joui, on les discerne, et ce discernement ne consiste pas seulement à reconnaître s'ils sont blancs ou noirs, ce qui ne regarde que le sens extérieur; s'ils sont nuisibles ou bienfaisants, ce qui ne se rapporte qu'au sens intérieur, mais encore à se rendre raison du plaisir qu'ils produisent. Dans cet acte, on recherche donc la raison de la délectation que l'objet à produite dans la sensibilité; on examine en quoi il est beau, suave et bienfaisant et l'on trouve que c'est parce qu'il y a en lui proportion et égalité. Cette juste proportion est la même pour un objet grand ou petit, elle ne dépend pas des dimensions, ce qui passe ne lui enlève rien de sa fixité et les mouvements ne sauraient l'altérer. Le lieu, le temps

et le changement ne font rien sur elle, et ainsi elle est immuable, sans limites, éternelle et entièrement spirituelle.

Le discernement est donc un acte qui par l'abstraction (*deputando et abstrahendo*) fait entrer dans la puissance intellectuelle l'image sensible que le sens avait perçue. Et ainsi tout le monde extérieur entre dans l'âme humaine par la porte des cinq sens conformément aux trois opérations dont nous venons de parler.

Tels sont les vestiges à l'aide desquels nous pouvons contempler notre Dieu. Chacune des choses saisies par notre esprit étant une image véritable de l'objet qui lui donne naissance, et cette image, une fois imprimée en nous, nous conduisant par impression à la connaissance de son principe, qui est l'objet lui-même, tout cela nous montre clairement que la lumière éternelle engendre une image ou une splendeur qui lui est égale, consubstantielle et coéternelle.

De même que tout objet engendre son image, Celui qui est l'image du Dieu invisible, la splendeur de sa gloire et l'expression de sa substance, qui se trouve partout par sa génération éternelle, Celui-là, par le don d'union, s'unit à chaque âme raisonnable, comme toute image s'unit au sens corporel, afin, par cette union, de nous ramener à son Père comme à notre principe et à notre objet suprême.

Si donc, tout ce que nous connaissons a la vertu de produire une image de soi-même, il est évident que dans toutes ces choses, comme en autant de miroirs, nous pouvons contempler l'éternelle génération du Verbe, image et Fils de Dieu émanant de toute éternité du sein de son Père.

Ainsi, l'image qui nous réjouit comme belle, suave et salutaire nous amène à comprendre que dans l'image première il y a, par excellence, la beauté, la suavité et le salut, parce qu'en elle se trouvent une souveraine harmonie et une égalité parfaite avec le principe qui l'engendre; parce qu'en elle il y a une puissance qui se fait sentir par des effets réels et non par une vaine fiction, et un principe efficace de salut, qui apporte à celui qui le reçoit la plénitude de tout ce qui lui manquait. Si donc le bonheur ré-

side en l'union et l'adaptation (*delectatio est conjunctio convenientis cum conveniente*) ; et si, d'autre part, seule l'image parfaite de Dieu est belle, suave et salutaire, si seule elle s'unit à nous d'une manière réelle, intime et qui remplit toute la capacité de notre âme, il s'ensuit qu'en Dieu seul, comme en sa source, réside le bonheur véritable, et que toutes les joies produites par les choses créées nous entraînent à la recherche de ce bonheur.

Mais le discernement nous conduit d'une manière plus excellente encore, plus immédiate et plus assurée, à la contemplation de l'éternelle Vérité. Le discernement, en effet, se produit en faisant abstraction du lieu, du temps et du changement et, par conséquent, de la succession, de la mesure, de la mutabilité; il s'élève donc à la conception de l'immuable, de l'immense et de l'infini : or, rien n'est immuable, immense et infini que ce qui est éternel, et tout ce qui est éternel est Dieu ou est en Dieu. Et si tout ce qui nous est le mieux connu ne l'est que sous cet aspect, il s'ensuit que Dieu lui-même est la raison de toutes les choses, la règle infaillible et la lumière très vraie, en laquelle elles brillent d'une manière assurée, indélébile, indubitable, irréfragable, au-dessus de tout jugement et de tout changement, de toute contrainte, de toute limite, de toute division et d'une manière tout intellectuelle. Et ainsi, les lois par lesquelles nous jugeons avec certitude de toutes les choses sensibles, qui s'offrent à notre considération, sont pour notre intelligence à l'abri de tout doute et de toute erreur; elles sont ineffaçables de notre mémoire en tant qu'elles y sont toujours présentes; elles sont irréfragables et indépendantes du jugement de notre esprit, car, comme le dit S. Augustin, nul ne les juge, mais tous jugent nécessairement par elles. (*De vera Religione*, cap. 31).

Elles sont aussi immuables et inaltérables, parce qu'elles existent nécessairement indépendantes de notre volonté ; sans limites et sans fin, parce qu'elles sont éternelles ; indivisibles, parce qu'elles sont intellectuelles et spirituelles, non faites, mais incréées ; existant de toute éternité dans la

pensée divine d'où découle toute beauté comme de sa source, de sa cause et de son modèle. Ainsi, elles ne peuvent être jugées avec certitude que par cette même pensée, qui n'est pas seulement le modèle formant toutes choses, mais encore la vie qui les conserve, les distingue et les maintient chacune en la forme qui lui est propre, et la règle qui dirige notre âme lorsqu'elle juge les objets que les sens lui présentent. »

S. Bonaventure applique ici à sa démonstration la théorie des nombres que S. Augustin expose dans son traité *De vera Religione* et surtout dans le sixième livre du traité *De Musica*, puis il continue :

« De ces premiers degrés, par lesquels nous contemplons Dieu en suivant les traces qu'il a laissées de sa présence, degrés figurés par les deux ailes qui couvraient les pieds de Séraphin, nous pouvons conclure que toutes les créatures de ce monde sensible conduisent au Dieu éternel l'âme du sage et du contemplatif. Elles sont, en effet, une ombre, un écho, une image de ce premier principe très puissant, très sage, très bon, image de cette vie, de cette lumière, de cette plénitude éternelle, de Celui qui est à la fois le Créateur, le modèle et la règle. Elle sont comme autant de vestiges, d'images, de spectacles, de signes divinement présentés à nos yeux pour nous aider à voir Dieu. Elles sont des copies ou des exemples mis à la portée des esprits grossiers et encore attachés à la vie des sens, afin de les élever par ces choses sensibles, qui frappent leurs regards, aux choses de l'intelligence qui sont invisibles, comme on passe des signes à la chose signifiée.

Or, les choses du monde sensible sont un signe de ce qu'il y a d'invisible en Dieu, d'abord parce que Dieu est le principe et la fin de toute créature et que tout effet est un signe de sa cause, toute copie, un signe de son modèle et toute voie un chemin qui conduit à sa fin. Ensuite, elles sont un signe par le spectacle qu'elles offrent d'elles-mêmes, par les figures prophétiques, par l'action des Anges et par la condition nouvelle qui est venue s'ajouter à leur an-

cien état. Car toute chose créée est par nature une image et une ressemblance de la sagesse éternelle, mais la créature qui, dans les Saints Livres, a été choisie par l'esprit prophétique pour figurer les choses spirituelles, l'est d'une façon plus spéciale; d'une façon plus spéciale encore, celle dont Dieu a emprunté la forme lorsqu'il s'est manifesté par l'entremise des anges; et d'une façon toute particulière celle qu'il a employée pour être un signe de sa grâce, et non seulement un signe selon le sens ordinaire du mot, mais un signe qui est un sacrement.

De tout cela nous conclurons que ce *qu'il y a d'invisible en Dieu est devenu visible depuis la création du monde par la connaissance que ses créatures nous en donnent*, (*Rom.* 1.) de sorte que ceux qui ne veulent pas considérer ces choses et en elles reconnaître Dieu, le bénir et l'aimer, sont inexcusables, car ils refusent de passer des ténèbres à la lumière admirable du Seigneur. Pour nous, rendons grâces à Dieu de ce qu'Il nous a conduits par Jésus-Christ de ces ténèbres à cette lumière ineffable, en faisant briller à nos yeux ces clartés extérieures qui nous disposent à nous tourner vers le miroir de notre âme où se réfléchissent tant de splendeurs de la divinité.

CHAPITRE III

De la Contemplation de Dieu par son image gravée dans les facultés naturelles de notre âme.

Les deux premiers degrés parcourus jusqu'à présent, après nous avoir conduits à Dieu par les traces de sa présence en toute créature, nous amènent à rentrer en nous-mêmes où l'image de la divinité brille avec tant d'éclat. Pénétrant donc en nous-mêmes, et laissant tout ce qui est extérieur, comme n'étant que le vestibule du lieu où nous devons arriver, efforçons-nous de contempler Dieu, comme

en un miroir, dans son saint temple, dans la partie antérieure de son tabernacle. Là, sur la face de notre âme, comme sur un candélabre, brille la lumière de la vérité, et l'image de la Trinité bienheureuse apparaît avec splendeur.

Entrez donc au dedans de vous et voyez avec quelle ardeur votre âme s'aime. Or, elle ne pourrait s'aimer, si elle ne se connaissait, et elle ne pourrait se connaître, si elle n'avait le souvenir d'elle-même, car notre esprit n'embrasse que les choses qui nous sont présentes par la mémoire. D'où vous conclurez, en vous aidant du regard de la raison et non de celui de la chair, que cette âme possède une triple puissance. Considérez les actes et les habitudes de ces puissances, et vous pourrez contempler Dieu en vous comme en son image : c'est ce qui s'appelle le voir *per speculum et in ænigmate.*

L'action de la mémoire consiste à retenir et à représenter, non seulement les choses présentes, corporelles et temporelles, mais encore les choses successives, simples et éternelles. Or, cette faculté contient les choses passées par le souvenir, les choses présentes par l'appréhension actuelle, et les choses futures par la prévision. Elle retient les choses simples comme principe des quantités continues et distinctes, tels sont le point, l'instant, l'unité, car sans cela, il serait impossible de se rappeler ou de se figurer les choses auxquelles ils donnent naissance. Elle retient en tout temps et comme immuables (*sempiternalia et sempiternaliter*) les principes et les axiomes des sciences, car jamais elle ne peut les oublier, de telle sorte qu'elle les approuve dès que la raison entre en action, et leur donne son assentiment, dès qu'ils lui sont proposés, et non pas comme à quelque chose de nouveau, mais comme à quelque chose d'inné et de très connu. Et il est facile de s'en convaincre. Car il suffit pour cela de proposer à quelqu'un une affirmation ou une négation sur un sujet quelconque, par exemple, sur cette proposition : *le tout est plus grand que sa partie,* ou sur tout autre principe que la raison admet sans contestation aucune.

En retenant ainsi l'idée des choses temporelles, passées, présentes, futures, la mémoire nous offre une image de l'éternité dont le présent indivisible s'étend à tous les temps. En second lieu, en retenant les choses simples, elle montre que ces idées ne lui viennent pas seulement des images extérieures, mais qu'elle les reçoit d'un principe supérieur, et qu'elle a en elle-même les formes simples dont les sens et les objets visibles ne sont point le principe. Enfin, en retenant les axiomes et les principes des sciences, elle nous montre qu'elle a en elle-même une lumière immuable qui lui conserve le souvenir des vérités inaccessibles au changement. Ainsi par les opérations de la mémoire nous voyons que notre âme est l'image de Dieu présent en elle, qu'elle peut l'appréhender par ses actes et est capable de le posséder et de jouir de lui [1].

L'action de la puissance intellectuelle consiste à comprendre les termes, les propositions et les conclusions. Or, on comprend le sens des termes lorsque, par la définition d'une chose, on la connaît parfaitement. Mais la définition ne peut se faire qu'au moyen de connaissances plus élevées, et ces connaissances elles-mêmes ne peuvent se définir qu'à l'aide de notions plus élevées encore, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'on arrive à ce qu'il y a de plus élevé et de plus général, car sans cette connaissance on ne saurait comprendre convenablement les choses qui sont plus particulières.

Si donc on ne connaît pas ce qu'est l'être par lui-même, il est impossible de donner une définition parfaite d'une substance quelconque.

Mais l'être ne peut être connu par lui-même sans qu'on connaisse en même temps les conditions de son existence, l'unité, la vérité, la bonté. D'autre part, l'être peut s'offrir à nous comme complet ou incomplet, parfait ou imparfait, en puissance ou en acte, comme être *secundum quid* ou être *simpliciter dictum*, comme partiel ou total, transitoire

1. Cf. plus haut, ch. I, p. 43, suiv.

ou permanent, comme être *per se* et être *per aliud;* comme seul ou joint à un autre, dépendant ou indépendant, conséquence ou principe, changeant ou immuable, simple ou composé. Et comme ce qu'il renferme de négatif et de défectueux ne peut être connu que par ce qu'il présente de réel, notre intelligence n'arrive jamais à bien définir l'être créé si elle n'appelle à son aide l'idée de l'être pur, actuel, complet et absolu par excellence; et cet être n'est autre que l'Etre simple et éternel en qui sont contenues en toute leur pureté les raisons de toutes choses. Comment, en effet, notre esprit comprendrait-il qu'un être est défecteux et incomplet, s'il n'avait aucune connaissance de l'être exempt de tout défaut? Et il faut dire la même chose de tous les autres attributs que nous avons énumérés.

Notre esprit saisit exactement le sens des propositions lorsqu'il voit avec certitude qu'elles sont vraies; et savoir cela, c'est sentir que la connaissance que nous en avons est infaillible et que leur vérité ne peut-être autre. Notre esprit voit ainsi que cette vérité est éternelle; mais, comme il est lui-même soumis au changement, il ne peut la voir briller d'un éclat si immuable que par une autre lumière, dont les rayons, toujours les mêmes, ne sauraient émaner d'une créature soumise au changement. C'est donc en cette lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde, en cette lumière qui est la lumière par essence, le Verbe qui était en Dieu dès le commencement, c'est en cette lumière que nous voyons la vérité [1].

Notre esprit perçoit réellement la vérité d'une conclusion quand il voit cette conclusion découler nécessairement des prémisses, et cela, non seulement quand il s'agit de termes nécessaires, mais même de termes contingents, comme *l'homme court, donc il se meut.* Et cette relation nécessaire ne se découvre pas moins dans les êtres possibles que dans ceux qui existent réellement : que l'homme

1. Sur le sens et la portée de ces expressions voir plus haut, p. 44, 50, suiv.

existe ou n'existe pas, cette conclusion *si l'homme court, il se meut*, est toujours vraie. Ainsi, la nécessité de la conclusion ne vient pas de l'existence matérielle d'une chose, puisque cette existence est purement contingente ; elle ne vient pas, non plus, de l'existence de la chose en notre âme, et d'ailleurs cette existence ne serait qu'une fiction, si la chose n'existait en réalité ; c'est donc qu'elle vient du modèle éternel où toutes les choses puisent le rapport et l'enchaînement qui les unissent selon les règles existant en ce divin modèle. Toute la lumière de notre raisonnement, dit S. Augustin, a sa source dans cette vérité suprême et c'est à elle que nous devons nous efforcer de parvenir.

Par tout ce que nous venons de dire nous voyons clairement que notre intellect est uni à l'éternelle vérité, puisque ce n'est qu'à sa lumière que nous pouvons saisir la vérité avec certitude. Et ainsi vous pouvez voir par vous-même cette vérité qui vous instruit, si la concupiscence et les vaines imaginations n'y mettent obstacle et ne viennent, comme un nuage qui vous cache ses rayons, se placer entre elle et vous.

L'action de notre volonté, (*operatio virtutis electivæ*) se manifeste par la délibération (*consilio*), le jugement (*judicio*), et le désir (*desiderio*).

La délibération consiste à rechercher laquelle de deux choses est la meilleure. Mais le mieux ne peut être appelé ainsi que par comparaison avec le bien par excellence et il ne s'en approche que par sa plus ou moins grande ressemblance avec lui. Personne, en effet, ne peut décider que telle chose est meilleure que telle autre, s'il ne connaît, d'abord, son degré de ressemblance avec le bien suprême ; et nul ne sait si une chose ressemble à une autre qu'à la condition de connaître aussi cette dernière. Pour avancer qu'Un Tel ressemble à Pierre, il faut d'abord connaître Pierre. Ainsi, celui qui délibère possède déjà en lui-même la connaissance du bien suprême, (*impressa notitia summi Boni*).

Maintenant, pour juger d'une manière certaine, il faut

une loi, et cette loi ne peut engendrer la certitude que si l'on est certain qu'elle est vraie et aussi qu'elle est placée au-dessus de nos jugements. Or, notre âme se juge elle-même, et, comme la loi qui la guide est soustraite à son jugement, il faut dire que cette loi est supérieure à notre âme et que nous jugeons uniquement par sa présence en nous. Mais rien n'est au-dessus de notre âme, si ce n'est Celui qui l'a créée; donc lorsqu'elle juge avec certitude elle appréhende les lois divines.

Le désir a pour fin principale ce qui l'excite le plus, et ce qui l'excite le plus, c'est ce qu'il aime le plus, et ce qu'il aime le plus, c'est la béatitude. Mais la béatitude ne se trouve que dans le bien suprême et la fin dernière. Or, tout le désir de l'homme tend uniquement à ce bien ou à ce qui en rapproche ou lui ressemble. Le souverain bien nous sollicite si vivement, que tout ce que nous aimons, nous ne l'aimons qu'en vue de lui, mais nous nous trompons et nous sommes déçus, lorsque nous prenons une vaine image et un fantôme pour la réalité.

Voyez donc combien l'âme est proche de Dieu et comment, par leurs actes, la mémoire nous révèle son éternité, l'intelligence, sa vérité et la volonté, sa bonté suprême.

Si, maintenant, nous considérons l'ordre, l'origine et la nature de ces trois puissances, nous nous élevons jusqu'à la Trinité bienheureuse elle-même. La mémoire produit l'intelligence qui est comme sa fille; car nous comprenons, quand la ressemblance de l'objet, qui repose en la mémoire, est venue se placer à la lumière de l'intelligence, et cette ressemblance n'est autre que notre verbe. De la mémoire et de l'intelligence émane (*spiratur*) l'amour, le lien qui les unit. Or ces trois choses, l'esprit qui engendre, le Verbe et l'amour, qui se rapportent dans l'âme à la mémoire, à l'intelligence et à la volonté, sont consubstantielles, coégales et coexistantes; elles se pénètrent et s'embrassent mutuellement (*se invicem circumincedentes*). Si donc Dieu est un esprit parfait, il possède la mémoire, l'intelligence et la volonté : il a un Verbe engendré et un amour (*amorem spi-*

ratum) qui émane de lui-même et du Verbe. Et comme ces trois choses sont nécessairement distinctes, puisque l'une est produite par l'autre, que, d'un autre côté, cette distinction ne réside point dans l'essence divine et qu'elle n'est point accidentelle, il s'ensuit qu'elle est personnelle. Lors donc que l'âme se considère, elle s'élève par sa propre vue, comme par un miroir, jusqu'à la contemplation de la Trinité bienheureuse du Père, du Fils et de l'Amour, qui sont trois personnes coéternelles, coégales et consubstantielles, de sorte que chacune des trois est en chacune des deux autres, que cependant l'une n'est point l'autre, mais que toutes trois sont un seul Dieu.

Dans cette contemplation de son principe triple et un, au moyen des trois puissances qui font d'elle son image, l'âme est aidée par la lumière des sciences qui l'instruisent et la perfectionnent en même temps qu'elles lui présentent une triple ressemblance de la Trinité. Toute la philosophie, en effet, se divise en philosophie naturelle, rationnelle et morale.

La première traite du principe des êtres et nous conduit ainsi à la puissance du Père; la seconde traite de la nature de notre intelligence et nous amène à la sagesse du Verbe; la troisième nous enseigne à bien vivre et nous révéle la bonté de l'Esprit-Saint.

Ensuite la philosophie naturelle comprend la Métaphysique, qui s'occupe de l'essence de l'être ; les Mathématiques, qui traitent de leurs nombres et de leurs figures, et la Physique, qui recherche leur nature, leurs vertus et leurs opérations. Et ainsi encore, la métaphysique nous conduit au Père qui est le premier principe; les mathématiques, au Fils qui est son image et la physique, à l'Esprit-Saint qui est le don du Père et du Fils.

La philosophie rationnelle comprend la grammaire qui apprend à s'exprimer bien; la logique qui apprend à discuter avec rigueur, la rhétorique qui enseigne à persuader et à émouvoir. Et ces trois parties nous ramènent encore au Mystère de la Trinité bienheureuse.

Enfin, la philosophie morale est individuelle, familiale et sociale (*monasticam, œconomicam et politicam*) : la première nous rappelle l'indépendance du premier principe, la seconde la génération du Fils et la troisième, la libéralité de l'Esprit-Saint.

Toutes ces sciences ont des règles certaines et infaillibles qui, comme autant de rayons lumineux, descendent de la loi éternelle pour se répandre dans nos âmes. Ainsi illuminée et pénétrée de si vives splendeurs, l'âme peut, si elle n'est aveugle, arriver par elle-même jusqu'à la contemplation de la lumière éternelle. La vue de cette lumière éclatante remplit les sages d'admiration, tandis qu'au contraire, elle plonge dans le trouble les insensés qui refusent de croire afin de comprendre, et ainsi s'accomplit cette parole du prophète : *Vous avez répandu une lumière admirable du haut des montagnes éternelles, et ceux dont le cœur est insensé ont été remplis de trouble.* (*Ps.* 75).

CHAPITRE IV

De la contemplation de Dieu dans son image restaurée par la grâce divine.

Ce n'est pas seulement en passant à travers notre âme que nous devons contempler notre premier principe, nous devons le considérer aussi en elle-même; et, comme ce degré est plus élevé que le précédent, nous lui donnerons la quatrième place dans l'échelle de la contemplation.

Il semble étonnant que, Dieu étant si proche de nos âmes, il soit si peu d'hommes qui s'appliquent à le contempler en eux-mêmes. La raison en est que notre âme est distraite par les sollicitudes de la vie; et les nuages des

vains fantômes de ce monde s'opposent à ce qu'elle rentre en elle-même par la mémoire ; les attraits des concupiscences arrêtent son intelligence et l'empêchent de faire jamais retour sur elle-même, et elle est sans désirs pour les joies spirituelles et la suavité intérieure qu'elle pourrait goûter au dedans d'elle-même. Plongée tout entière dans les choses sensibles, elle devient impuissante à trouver en elle-même l'image de Dieu.

Et comme il est nécessaire que l'homme demeure où il est tombé, si personne ne vient à son aide pour le relever, notre âme n'a pu se dégager parfaitement des choses sensibles, pour se considérer elle-même et apercevoir ainsi la vérité éternelle, que le jour où cette Vérité, revêtant en Jésus-Christ la forme de notre humanité, est devenue comme une échelle nouvelle réparant les ruines de celle qui avait été primitivement formée en Adam. Ainsi, quelqu'éclairé qu'on soit des lumières de la nature et de la science acquise, personne ne peut rentrer en soi-même pour s'y réjouir dans le Seigneur, s'il n'est conduit par Jésus-Christ qui a dit : — « *Je suis la porte : Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera, il sortira, il trouvera des pâturages.* » (*Joan.* 10).

Or, pour approcher de cette porte du salut, il faut croire et espérer en Jésus, il faut l'aimer. Il est donc nécessaire, si nous voulons entrer en possession de la vérité comme dans un lieu de béatitude, d'y arriver par la foi, par l'espérance et la charité de Jésus-Christ, le médiateur entre Dieu et les hommes, l'arbre de vie planté au milieu du Paradis.

Notre âme doit donc être revêtue des trois vertus théologales qui la purifient, l'illuminent, la perfectionnent; c'est par elles qu'elle est restaurée, réformée et rendue semblable à la céleste Jérusalem et qu'elle devient un membre de l'Eglise militante, qui est la fille de la Jérusalem céleste, selon cette parole de l'Apôtre : « *Cette Jérusalem d'en haut est libre; c'est elle qui est notre mère.* » (*Gal.* 4).

Que l'âme créée croie donc et espère en Jésus-Christ ;

qu'elle s'attache à lui par l'amour. Il est le Verbe incréé du Père, le Verbe incarné et inspiré, à la fois voie, vérité et vie. En croyant en lui comme Verbe incréé et splendeur du Père, elle recouvre l'ouïe et la vue : l'ouie, pour entendre les enseignements du Sauveur ; la vue, pour contempler ses merveilles.

En soupirant par l'espérance après le Verbe inspiré, le désir et l'amour font revivre en elle l'odorat spirituel. Enfin, en embrassant par la charité le Verbe incarné comme la source de toutes les délices, et en passant en lui par les ravissements de l'amour, elle rentre en possession du goût et du toucher. Et lorsqu'elle a ainsi recouvré ses sens, qu'elle voit son Epoux, qu'elle l'entend, qu'elle le sent, qu'elle le goûte et l'embrasse, elle peut, comme une véritable épouse, entonner le Cantique des Cantiques qui convient à ce quatrième degré de la contemplation et que personne ne comprend que par une grâce spéciale, car l'expérience de l'amour le fait plus connaître que les considérations naturelles.

Une fois arrivée à ce degré où elle a recouvré tous ses sens intérieurs pour contempler la beauté suprême, entendre ses harmonies inénarrables, aspirer ses parfums enivrants, goûter sa suavité infinie et l'embrasser comme le bien suprême, l'âme se trouve apte aux ravissements par les sentiments de don total, d'admiration et de joie qui répondent aux trois exclamations du Cantique des Cantiques. (*Cant.* 3).

D'abord, par la surabondance de sa dévotion, elle devient comme la colonne de fumée qui s'élève formée d'aromates, de myrrhe et d'encens. En second lieu, l'intensité de son admiration la rend semblable à l'aurore, à la lune et au soleil, en tant que les lumières dont elle est remplie l'élèvent et la tiennent suspendue dans l'admiration de son Epoux. Enfin, dans l'excès de sa joie, elle se trouve plongée dans les délices les plus suaves, et elle s'appuie entièrement sur son Bien-Aimé.

Alors notre esprit devient hiérarchique dans ses degrés

d'élévation, reproduisant en lui cette Jérusalem céleste où nul ne peut entrer, à moins que par la grâce elle ne descende elle-même en son cœur, comme S. Jean, dans son Apocalypse, la vit descendre. Or elle vient ainsi, lorsque par la restauration en nous de l'image de Dieu, par les vertus théologales, par le tressaillement de nos sens spirituels, par le transport des ravissements, notre esprit est vraiment devenu hiérarchique, c'est-à-dire lorsqu'il est purifié, illuminé et rendu parfait.

Ainsi il représente les neuf degrés des Chœurs célestes, lorsqu'on trouve en lui successivement l'annonce des vérités, leur enseignement, leur direction, le bon ordre, l'affermissement, l'empire sur soi-même, le ravissement, la révélation et l'union, car tous ces degrés correspondent aux neuf Chœurs des Anges.

Les trois premiers se rapportent dans l'âme humaine à la nature, les trois suivants à l'action et les derniers à la grâce. Quand l'âme, enrichie de ces dons, rentre en elle-même, elle pénètre dans la Jérusalem céleste, où, contemplant les Chœurs des Anges, elle y voit Dieu qui a fixé en eux sa demeure et y opère toutes leurs œuvres. « Car, dit S. Bernard, Dieu aime dans les Séraphins comme charité; il connaît dans les Chérubins comme vérité; il est assis sur les Trônes comme équité; il règne dans les Dominations comme majesté; il gouverne comme Principe dans les Principautés; il protège comme salut dans les Puissances; il opère comme vertu dans les Vertus; il éclaire comme lumière dans les Archanges. (Lib. 5. *De considerat.* c. 5).

Ainsi nous reconnaissons que Dieu est toute chose en tout, lorsque nous le contemplons dans nos âmes où il habite par le don surabondant de sa charité.

Mais, pour arriver à ce degré de contemplation, nous devons surtout recourir d'une manière spéciale aux enseignements de la Sainte Ecriture, divinement inspirée, comme nous nous sommes appuyés sur la philosophie pour le degré précédent. Les Ecritures, en effet, se préoccupent surtout de notre restauration. Ainsi, elles nous instruisent spé-

cialement de la foi, de l'espérance et de la charité, parce que c'est par ces vertus que notre âme se réforme, mais elles traitent d'une manière toute particulière de la charité, car l'Apôtre dit que la *charité, qui vient d'un cœur pur, d'une conscience bonne et d'une foi sincère est la fin des commandements. Elle est la plénitude de la loi.* (*I Timot.* I, *Rom.* 13).

Et Notre-Seigneur lui-même nous assure que la Loi et les Prophètes sont tout entiers dans le double amour de Dieu et du prochain. (*Math.* XXII).

Or, ce double précepte trouve son accomplissement dans l'amour de Jésus-Christ, l'Epoux de l'Eglise. Il est, en effet, notre Dieu et notre prochain, notre frère et notre Seigneur, notre roi et notre ami, le Verbe incarné et le Verbe incréé, notre Créateur et notre Rédempteur, notre principe et notre fin. Il est le Pontife Suprême (*Summus Hierarcha*) qui purifie, illumine et perfectionne son Epouse, l'Eglise entière et toute âme sainte. C'est de ce Pontife et de la hiérarchie établie par Lui que traite toute la Sainte Ecriture; c'est par elle que nous apprenons à nous purifier, à nous éclairer, à marcher vers la perfection et cela, selon la loi de la nature, la loi écrite et la loi de grâce ou, plutôt, selon les trois parties principales que renferment ces saintes Ecritures : la loi de Moïse qui purifie, la révélation des Prophètes qui éclaire, et l'enseignement évangélique qui rend parfait. Ou encore elle nous apprend la même chose selon le triple sens spirituel qu'il convient de donner à ses enseignements : le sens moral (*tropologicum*) qui nous purifie en nous faisant embrasser une vie exempte de péché; le sens allégorique, qui illumine notre intelligence des splendeurs de la foi et le sens mystique qui perfectionne notre âme en la poussant à sortir d'elle-même et à goûter les suaves délices de la Sagesse. Et c'est en s'appuyant sur les trois vertus théologales, en renouvelant ainsi ses sens spirituels et en se servant de ces trois ravissements et de ces actes hiérarchiques, que notre âme rentre au-dedans d'elle-même pour y contempler Dieu dans les splen-

deurs de son sanctuaire, pour y goûter un sommeil paisible comme sur sa couche, pour s'y reposer dans les bras de l'Epoux, qui conjure les filles de Jérusalem de ne pas tirer de son repos sa bien-aimée, jusqu'à ce qu'elle s'éveille d'elle-même.

Ces deux degrés, où nous avons appris à contempler Dieu en notre âme comme dans un miroir, sont comme les deux ailes étendues qui aident le Séraphin dans son vol. Et ils nous font comprendre que les puissances naturelles de notre âme nous conduisent aux choses célestes par leurs opérations, leurs habitudes et leurs connaissances.

C'est ce que nous avons vu dans le troisième degré. Nous y sommes conduits également par les puissances restaurées de notre âme, et cela, à l'aide des vertus gratuites, des sens spirituels et des ravissements intérieurs. Nous y arrivons encore par les opérations hiérarchiques qui s'accomplissent en nous, la purification, l'illumination et la perfection de nos âmes, opérations où nous sommes aidés par la révélation des saintes Ecritures, qui nous a été faite par les Anges, selon cette parole de l'Apôtre : *La Loi nous a été donnée par les Anges et par l'entremise d'un Médiateur.* (*Gal.* 3). Nous y arrivons, enfin, par les degrés hiérarchiques que nous pouvons disposer dans notre âme à l'instar de ceux de la Jérusalem céleste.

Remplie par la divine Sagesse de toutes ces lumières intellectuelles, notre âme devient la demeure où Dieu habite; elle devient la fille, l'amie, l'épouse de Dieu, elle devient un membre de Jésus-Christ, la sœur du Sauveur et sa co-héritière ; elle devient, enfin, le temple de l'Esprit-Saint, temple mystérieux qu'édifie la foi, qu'élève l'espérance et que la sainteté de vie consacre à Dieu. Et tout cela s'accomplit par l'amour de Jésus-Christ, répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été communiqué et sans lequel il nous serait impossible de pénétrer dans ces mystères divins. De même, en effet, que nul ne peut savoir ce qu'il y a dans l'homme, si ce n'est son propre esprit qui habite en lui, ainsi personne ne connaît ce qui

est en Dieu, sinon l'Esprit de Dieu. Etablissons-nous, enracinons-nous donc dans la charité, afin de comprendre, avec tous les Saints, quelle est la longueur de son éternité, la largeur de sa libéralité, la sublimité de sa majesté et la profondeur de ses jugements pleins de sagesse.

CHAPITRE V

De la contemplation de l'unité divine par son nom essentiel qui est l'*être*.

Nous pouvons contempler Dieu, non seulement en nous et au dehors de nous, mais aussi au-dessus de nous : hors de nous, par les traces qu'il a laissées de son action dans les créatures, en nous par son image, et au-dessus de nous par la lumière d'éternelle vérité qu'il a gravée en notre âme et dont elle est informée d'une manière immédiate.

Ceux qui se sont exercés dans le premier degré sont entrés dans le parvis qui est devant le tabernacle; ceux qui ont parcouru le second se sont avancés jusque dans le lieu saint; et ceux qui ont passé par le troisième se sont introduits avec le grand Prêtre jusque dans le Saint des Saints où les glorieux Chérubins, élevés au-dessus de l'arche, couvrent de leurs ailes le propitiatoire. Or ces deux chérubins représentent les deux degrés par lesquels nous contemplons ce qui est invisible et éternel en Dieu. Le premier de ces degrés a trait à son essence sacrée, le second, à la propriété des Personnes. Au premier degré, nous fixons avant tout et principalement notre regard sur l'Etre lui-même, car il nous dit que ce nom *Il est* est le premier nom de Dieu. Le second a trait à ce qui est bon en Dieu et il nous apprend que la bonté est le second de ses noms. Le premier se rapporte surtout à l'Ancien Testament qui annonce principale-

ment l'unité de Dieu, selon qu'il a été dit à Moïse : « *Je suis celui qui suis* ». Le second regarde davantage le Nouveau Testament où la pluralité des Personnes divines est révélée dans le baptême qui a lieu au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Aussi, le Seigneur notre Maître, voulant élever à la perfection évangélique le jeune homme qui avait accompli toute la Loi, donne-t-il à Dieu d'une manière tout à fait exclusive le nom de *bon : Personne n'est bon si ce n'est Dieu seul.* (*Marc.* 10). Ainsi S. Jean Damascène dit d'après Moïse : « *Celui qui est,* est le premier nom de Dieu ; » et S. Denis, suivant la déclaration de Jésus-Christ, dit : « *Bon* est le premier nom de Dieu. » (Damasc. *Lib. de fide orth.*, cap. XII. Dion. *De divin. nom.*, cap. IV).

Que celui donc qui désire contempler ce qui est invisible en Dieu quant à son unité, fixe ses regards sur l'être lui-même ; et qu'il reconnaisse que l'être est en soi quelque chose de si réel qu'on ne saurait le concevoir comme non existant[1] : étant l'être très pur, il présente une opposition absolue avec le néant, comme le néant est la négation la plus absolue de l'être. De même donc que le néant total n'a rien de l'être ni de ses qualités, de même l'être n'a rien du non-être ni dans ses actes, ni dans sa puissance, ni en réalité, ni dans notre appréciation. Le néant étant la privation de l'existence ne peut être compris que par l'être, tandis que l'être, pour être conçu, n'a pas besoin d'un secours étranger, car tout ce qui est connu par notre intelligence l'est, ou comme ne possédant pas l'être ou comme être possible ou comme être réel. Et si le non-être ne peut être conçu que par l'être et l'être possible que par l'être réel et actuel, si le mot être exprime simplement le fait de l'existence, il s'ensuit que l'être est la première idée qui vient en notre intelligence, et que cet être est celui qui a l'existence pure et actuelle. Mais cet être n'est point un être particulier, car l'être particulier est circonscrit par

1. Le lecteur soulignera ici le principe même du fameux *argument ontologique* que Saint Anselme développe tout au long dans son *Proslogium*.

ses déterminations et se trouve en relation avec l'être possible ; ce n'est point non plus l'être en général, vu qu'un tel être ne saurait en aucune façon exister en acte. Il reste donc que cet être soit l'Etre divin [1].

Il est bien étrange l'aveuglement de l'esprit qui ne considère point ce qui s'offre d'abord à ses regards, ce sans quoi il ne peut rien connaître. Mais, de même que l'œil corporel, fixé sur diverses couleurs, ne voit point la lumière qui les lui rend visibles ou, s'il la voit, ne la remarque pas, de même l'œil de notre âme, arrêté sur les êtres particuliers et généraux, oublie l'être par excellence, bien que celui-ci s'offre d'abord à ses regards et que le reste ne soit visible que par lui. Et ainsi l'œil de notre âme, placé devant ce qu'il y a de plus visible dans la nature, ressemble à l'œil de l'oiseau nocturne ébloui par la lumière du jour. Accoutumé aux ténèbres des êtres créés, aux fantômes des choses sensibles, notre esprit s'imagine ne rien apercevoir, alors qu'il s'arrête sur les splendeurs même de l'Etre souverain, ne comprenant que cette obscurité si profonde, qui semble alors l'envelopper, est la plus éclatante des lumières. Ainsi l'œil corporel fixant la pure lumière du soleil croit ne rien voir.

Contemplez donc, si vous le pouvez, l'être très pur, et vous comprendrez qu'il est impossible de le concevoir comme recevant d'un autre son existence et, de ce chef, il vous apparaîtra comme l'être absolument premier, comme l'être qui ne saurait dériver ni du néant, ni d'un être quelconque. Quel être serait donc par lui-même, si l'être par excellence n'était point par lui-même, *per se* et *a se*?

Vous verrez, ensuite, qu'il est absolument séparé de tout non-être ; par conséquent, qu'il n'a ni commencement, ni fin ; qu'il est éternel ; qu'il ne contient rien en lui même qui ne soit de l'être et, par conséquent, qu'il est étranger à

1. Après des déclarations si explicites, on se demande comment certains partisans de Rosmini ont pu prétendre que l'être dont parle ici Saint Bonaventure n'est pas autre chose que l'idée de l'être général, indéterminé, purement possible qui, on le sait, fait le fond de la théorie du philosophe italien.

toute composition et très simple; qu'il n'y a rien en lui à l'état de pure possibilité, car tout ce qui est possible participe d'une certaine manière au néant; qu'il est, par conséquent, essentiellement en acte; vous verrez, enfin, qu'il n'y a rien en lui qui puisse faire défaut, qu'il est donc souverainement parfait; qu'aucune diversité ne se rencontre en lui, qu'il est, par conséquent, absolument un.

L'être qui est purement, simplement et absolument est donc l'être premier, éternel et très simple, l'être très parfait, très actuel et souverainement un. Et ces caractères sont tellements certains que cet être ne peut s'offrir à notre intelligence avec rien qui leur soit opposé et que l'un appelle nécessairement l'autre. Ainsi, comme il est l'être simplement, il s'ensuit qu'il est simplement premier; étant simplement premier, il n'a point reçu son existence d'un autre, c'est de lui-même qu'il la tient, il est donc éternel. De même, comme il est premier et éternel, il n'est pas composé de plusieurs autres, il est donc très simple. Etant premier, éternel et très simple, rien à l'état de possible ne se trouve mélangé à ce qu'il y a d'actuel en lui, il est donc continuellement en acte.

Etant premier, éternel très simple et très actuel, il est très parfait, car rien ne manque à celui qui réunit ces qualités et rien de nouveau ne pourrait être ajouté à ce qu'il possède. De tout cela il faut conclure qu'il est souverainement un, car lorsqu'on parle de surabondance en tous genres, cette qualité convient à plusieurs, mais lorsqu'il s'agit de surabondance *simpliciter*, on ne peut l'attribuer qu'à un seul. Si donc l'idée de Dieu renferme les attributs d'être premier, éternel, très simple, très actuel, très parfait, il est impossible de penser qu'il n'est pas ou qu'il n'est pas *un; Ecoute donc, ô Israël, ton Dieu est un Dieu unique!* (*Deut.* 6.)

Si vous voyez ces choses par le regard très simple de votre esprit, vous êtes déjà éclairé des rayons de la lumière éternelle : mais voici de quoi vous transporter d'admiration :

C'est que cet être est en même temps premier et dernier, éternel et très actuel, très simple et immense, très réel et très immuable, très parfait et sans limites, souverainement un et renfermant tout en lui.

Si vous admirez tout cela avec une âme droite, portez vos regards plus avant et la lumière se fera plus grande encore, car vous découvrirez qu'il est le dernier, précisément parce qu'il est le premier. En effet, étant le premier, il a tout fait à cause de lui-même, il est donc nécessaire qu'il soit la fin dernière, le principe et la consommation, l'*Alpha* et l'*Oméga*. Vous découvrirez qu'il est très présent, précisément parce qu'il est éternel, car ce qui est éternel n'est point terminé par quelque chose, ne subit en soi-même aucune défaillance, ne passe pas d'un état à un autre, n'a en soi ni passé, ni présent, ni futur, et est ainsi très présent. Il est très grand, parce qu'il est très simple : très simple, en effet, en son essence, il doit être très grand par sa puissance, car la puissance est d'autant plus grande qu'elle est plus essentielle à l'être qui la possède. Il est très immuable, parce qu'il est tout en acte, car, étant tout en acte, il est acte pur et, dès lors, il ne peut rien acquérir, ni rien perdre de ce qu'il possède, il est donc immuable. Il est immense parce qu'il est très parfait, car la perfection suprême est telle qu'on ne peut rien imaginer de meilleur, de plus excellent, de plus digne, de plus grand et ainsi ce qui est très parfait est nécessairement immense. Enfin, il renferme tout, parce qu'il est souverainement un, car par cette unité suprême il est le principe universel de tous les êtres et, par là même, il est leur cause efficiente, leur modèle et leur terme, ou encore, la source de leur existence, la raison de leur intelligence et la règle de leur vie. Il est donc tout, non en tant qu'il serait l'essence de toutes choses, mais en tant qu'il est la cause de toutes les essences, la plus excellente, la plus universelle, la plus efficace. La puissance d'une telle cause, étant absolument essentielle, est infinie et d'une efficacité sans limites.

Reprenons et disons : l'Etre très pur et absolu, qui est l'être

simpliciter, étant le premier et le dernier, est le principe et la fin suprême de toutes choses. Il est éternel et très présent : donc, il pénètre et embrasse toutes les durées comme dans leur centre et leur circonférence. Il est très simple et très grand : donc il est tout entier en toutes choses et tout entier hors d'elles, et ainsi il est une sphère intelligible dont le centre est partout et la circonférence nulle part. Il est très réel et très immuable : donc, en demeurant dans cette immutabilité, c'est lui qui donne le mouvement à tous les êtres. Il est très parfait et immense : donc il est en toutes choses sans y être renfermé, hors de toutes choses sans en être exclu, au-dessus sans être plus élevé, au-dessous sans être plus bas. Il est souverainement un et il réunit toutes les manières d'être, donc il est tout en toutes choses, quoi que ce mot *tout* embrasse une multitude de choses et que Dieu ne soit qu'un ; car, par son unité très simple, sa vérité très pure, sa bonté très réelle, il y a en lui toute vertu, tout modèle et toute puissance pour se communiquer : et ainsi de lui, par lui et en lui sont toutes choses, et comme il y a en lui toute puissance, toute science et toute sorte de bien, contempler Dieu, c'est posséder toute béatitude, selon qu'il a été dit à Moïse : *C'est moi qui te montrerai tout bien.* (*Exod. 33.*)

CHAPITRE VI

De la contemplation de la bienheureuse Trinité en son nom qui est *souverainement bon.*

Après avoir considéré Dieu dans son essence, nous devons élever le regard de notre intelligence à la contemplation de la Trinité bienheureuse, afin de placer ainsi l'un en face de l'autre les deux Chérubins du propitiatoire.

De même donc que l'*être* est le principe d'où nous devons partir pour contempler l'essence de Dieu et le nom qui nous conduit à la connaissance de ses autres attributs, ainsi le souverain bien est le fondement principal sur lequel nous devons nous appuyer pour considérer les processions (*emanationes*) divines.

Considérez donc que le souverain bien est tel qu'on ne saurait concevoir rien de meilleur ; il est donc impossible de se le figurer comme n'existant pas, car ce qui existe est meilleur que ce qui n'existe pas [1]. Il est tel aussi qu'on ne peut se le représenter que comme simultanément triple et un. On définit, en effet, le bien, en disant qu'il tend sans cesse à se donner (*diffusivum sui*), donc le bien suprême tend à se communiquer d'une manière infinie. Mais cette diffusion souveraine ne peut être qu'actuelle et intrinsèque, substantielle et hypostatique, naturelle, libre et nécessaire, incessante et parfaite. Si, dans le bien suprême, il n'y avait pas éternellement une production actuelle et consubstantielle, une production de personne égale en dignité au principe d'où elle sort par voie de génération et d'amour, principe éternel qui coengendre éternellement, de telle sorte que la procession s'opère en vertu d'un amour réciproque par voie de génération et de spiration et distingue ainsi les trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, si cette production divine, dis-je, n'avait lieu, le bien suprême ne serait pas, parce qu'il ne se communiquerait que d'une manière imparfaite, vu que l'effusion qui a lieu dans le temps en faveur des créatures n'est qu'un point en comparaison de l'immensité de la bonté éternelle. On ne peut concevoir de plus grande effusion que celle où le principe qui se communique transmet toute sa substance et sa nature. Et le bien suprême cesserait d'exister, s'il pouvait être ou si l'on pouvait le concevoir dépourvu de cette diffusion.

Si donc vous le pouvez, contemplez du regard de votre

1. Nouvelle application de l'*argument ontologique*, fondée sur l'idée du meilleur.

âme cette bonté qui est l'acte pur d'un principe aimant souverainement d'un amour gratuit et nécessaire tout ensemble, et opérant par nature et par amour une effusion de lui-même très parfaite qui produit le Verbe, expression de toute sa pensée et don qui renferme tous les dons. Vous verrez, en considérant cette communication suprême, que la Trinité, qui est Père, Fils et Saint-Esprit, existe nécessairement. En ces personnes, la souveraine bonté produit nécessairement une communication sans limites ; cette communication engendre la consubstantialité absolue ; la consubstantialité produit une souveraine ressemblance ; de ces perfections réunies naissent une égalité totale, une absolue coéternité, une inénarrable intimité par laquelle chaque Personne est dans les autres d'une manière nécessaire par une indissoluble circumincession ; chaque Personne opère avec les autres par une unité absolue de substance et d'activité, unité qui est celle de la bienheureuse Trinité.

Mais, lorsque vous contemplez ces choses, gardez-vous bien de penser que votre intelligence est arrivée à comprendre Celui qui est incompréhensible, car il vous reste encore à considérer dans ces divers attributs des choses bien propres à exciter dans votre esprit l'admiration et l'étonnement. En cette divine Trinité, l'union la plus parfaite va de pair avec la propriété des Personnes ; la consubstantialité absolue avec la diversité, la ressemblance souveraine avec la distinction personnelle ; l'égalité totale avec la hiérarchie ; la coéternité avec la procession ; la cointimité absolue avec l'émission des Personnes.

Qui donc, à la vue de merveilles si prodigieuses ne serait rempli d'admiration ? Et, cependant, ces merveilles, nous comprenons qu'elles se trouvent très certainement dans l'auguste Trinité, pour peu que nous considérions sa bonté surexcellente. Si, en effet, il y a en elle une communication suprême et une effusion véritable, il faut nécessairement qu'il s'y trouve un principe et quelque chose qui en soit distinct. Et, comme ce qui est communiqué l'est tout entier et non en partie, ce principe se donne nécessairement tel

qu'il est en lui-même et sans réserve. Et ainsi celui qui produit et celui qui est produit se distinguent par leurs propriétés particulières et en même temps restent essentiellement un.

En tant que leurs propriétés sont distinctes, il faut reconnaître dans la Trinité les attributs des Personnes, leur pluralité, leur origine, leur subordination relative, non au temps, mais à l'origine, leur émission, non point par un changement dans l'espace, mais par une inspiration gratuite, par l'autorité que possède celui qui produit à l'égard de celui qui est produit. En tant que les Personnes sont une en substance, il y a en elles unité dans l'essence, dans la bonté, dans l'éternité, dans l'existence et l'illimitation.

Lorsque vous considérez ces merveilles séparément et en elles-mêmes, vous contemplez la vérité ; mais quand vous les considérez dans leur rapport mutuel, vous avez de quoi être ravi de l'admiration la plus profonde. Si donc vous désirez par cette admiration vous élever à la contemplation la plus sublime, il vous faut méditer toutes ces choses à la fois. C'est ce que signifient les deux Chérubins qui se regardaient l'un l'autre, le visage tourné vers le propitiatoire. Cette position qu'ils avaient n'était point sans mystère : elle était l'accomplissement de cette parole du Seigneur à S. Jean : *La vie éternelle consiste à vous connaître, Vous, qui êtes le seul Dieu véritable, et Jésus-Christ que vous avez envoyé.* Car nous ne devons pas admirer seulement en elles-mêmes les propriétés de l'essence divine, ou les Personnes considérées individuellement, mais aussi les envisager dans leur rapport avec l'union ineffable de Dieu et de l'homme en la personne de Jésus-Christ.

Si donc vous êtes l'un de ces Chérubins occupés à contempler l'essence de Dieu, et rempli d'admiration en voyant que l'être divin est tout à la fois premier et dernier, éternel et très actuel, très simple et très grand, présent partout et illimité, souverainement réel et toujours immuable, très parfait et n'ayant rien d'inutile, ne souffrant aucune diminution, mais immense et sans limites, souverainement un et

réunissant en lui les qualités de tous les êtres, renfermant toutes choses, toute vertu, toute vérité, tout bien ; si, dis-je, vous êtes dans cet état de contemplation, tournez vos regards vers le propitiatoire et soyez dans l'admiration, en voyant que le premier principe s'est uni avec le dernier, Dieu avec l'homme formé au sixième jour de la création, l'Eternel avec une créature d'un jour, née de la Vierge en la plénitude des temps ; le très simple avec celui qui est essentiellement composé ; le très agissant avec celui qui est passif et mortel ; le Dieu très parfait et immense avec celui qui est faible et petit ; enfin l'Etre souverainement un et réunissant toute qualité avec un être individuel, composé, distinct, avec Jésus-Christ-Homme.

Si, maintenant, vous désirez tenir la place du second de ces Chérubins, contemplez les propriétés des Personnes divines, considérez avec admiration qu'elles communiquent entre elles tout en restant distinctes ; qu'elles sont consubstantielles tout en étant plusieurs ; semblables, bien que différentes ; égales, bien que subordonnées ; éternelles, quoique produites ; intimes, quoique se séparant, puisque le Fils, a été envoyé par le Père, et l'Esprit-Saint par le Père et le Fils, tout en restant, cependant, toujours avec eux et ne les quittant jamais. Si c'est là votre contemplation, tournez encore vos regards sur le propitiatoire et admirez comment en J.-C. se trouvent une personne unique, trois substances, deux natures ; comment il y a unité parfaite de consentement avec pluralité de volontés ; comment tout annonce Dieu et l'homme avec des propriétés diverses ; comment il y a en lui une seule adoration avec des mérites différents, une seule glorification suprême avec des dignités inégales ; une seule domination avec des puissances dissemblables. C'est dans cette considération que l'esprit s'illumine d'une manière parfaite, alors qu'il contemple, comme au sixième jour de la création, l'homme formé à l'image de Dieu. L'image, en effet, étant la reproduction de l'objet qu'elle représente, lorsque notre âme fixe ses regards sur Jésus-Christ, qui est par nature l'image du Dieu invisible, quand

elle considère notre humanité si admirablement exaltée en lui, si ineffablement unie à sa personne, quand elle voit en Lui, le premier et le dernier, le plus haut et le plus bas, le centre et la circonférence, l'Alpha et l'Oméga, la cause et l'effet, le Créateur et la créature, le livre écrit au dedans et au dehors, elle se trouve déjà parvenue à une contemplation parfaite. Qu'elle s'efforce donc, en ce sixième degré comme en un sixième jour, d'arriver avec l'aide de Dieu à la perfection de ses divines illuminations, afin qu'il ne lui reste plus qu'à entrer dans le jour du repos, où l'activité de son esprit se reposera de ses œuvres dans la joie d'un saint ravissement.

CHAPITRE VII

Du ravissement spirituel et mystique dans lequel notre esprit trouve son repos et notre affection passe tout entière en Dieu.

Nous avons parcouru les six considérations précédentes, comme autant de degrés qui nous conduisent au trône du roi Salomon et nous font arriver à la paix. Là, comme au milieu d'une Jérusalem tout intérieure, l'homme pacifique goûte dans le calme de son âme les douceurs du repos. Nous avons fixé nos regards sur les six ailes du Chérubin à l'aide desquelles l'âme du vrai contemplatif, éclairée des splendeurs de la divine Sagesse, peut s'élever au-dessus de ce monde ; nous avons suivi successivement les six premiers jours de la création, pendant lesquels notre âme s'est livrée à un pieux exercice, afin d'arriver au septième, où il lui sera permis de se reposer. Notre esprit a contemplé Dieu hors de nous par les traces et dans les traces qu'il a laissées de son action ; au dedans de nous, par son image et en son

image, au-dessus de nous par la ressemblance de sa divine lumière qui nous éclaire et en cette lumière elle-même, autant qu'il est possible en cette vie et autant que le permettent les puissances de notre âme. Enfin, au sixième degré, nous sommes arrivés à considérer dans le principe premier et souverain, en Jésus-Christ médiateur entre Dieu et les hommes, des merveilles dont les choses créées ne sauraient nous donner l'idée et qui surpassent la pénétration de l'intelligence humaine.

Il nous reste maintenant à nous élever par la contemplation, non seulement au-dessus du monde sensible, mais encore au-dessus de nous-mêmes ; et pour cette élévation de notre âme Jésus-Christ est la voie, il est la porte, il est l'échelle, il est le char ; il est comme le propitiatoire placé sur l'arche de Dieu et le mystère autrefois ignoré. Celui donc qui tourne entièrement ses regards vers ce propitiatoire sacré, celui qui par la foi, l'espérance et la charité, la dévotion, l'admiration, l'allégresse, le souverain respect, la louange et la jubilation contemple le Seigneur crucifié, celui-là, dis-je, fait avec lui la Pâque, c'est-à-dire le passage. Aidé de la verge de la croix il passe la Mer Rouge, il s'avance de l'Egypte dans le désert. Là il goûte une manne cachée, il se repose avec Jésus-Christ dans le tombeau, il est comme mort aux choses du dehors, et, autant qu'il est possible en cette vie, il éprouve en lui-même la vérité de cette parole adressée par Jésus au Larron : « *Vous serez aujourd'hui avec moi dans le Paradis.* (*Luc.* 23).

C'est là le bonheur dont fut comblé le bienheureux François, lorsque, dans les ravissements de sa contemplation sur la montagne, où j'ai conçu en mon esprit le présent traité, un Séraphin lui apparut portant six ailes et attaché à une Croix, selon ce que moi et plusieurs autres nous avons entendu raconter par un de ses compagnons qui était alors avec lui en ce lieu où il passa tout en Dieu par le transport de sa contemplation. Il devint ainsi le modèle du parfait contemplatif, comme il l'avait été auparavant de

l'homme voué à la vie active. Comme un autre Jacob, il fut changé en Israël, Dieu voulant ainsi inviter, plus par son exemple que par sa parole, les hommes vraiment spirituels à tenter un pareil passage et à s'acheminer vers de tels ravissements.

Or, ce passage, pour être parfait, doit laisser derrière lui toutes les opérations de l'intelligence, transporter en Dieu et transformer en lui sans réserve toute l'affection de la volonté [1]. Faveur mystérieuse et secrète, connue seulement de celui qui la reçoit ; reçue seulement par celui qui la désire et qu'on ne saurait désirer que si le feu de l'Esprit-Saint, que Dieu a envoyé sur la terre, pénètre l'âme jusqu'en ses intimes profondeurs. Et voilà pourquoi l'Apôtre nous déclare que cette sagesse mystérieuse a été révélée par l'Esprit Saint. (I *Cor.* 2).

Puis donc que la nature ne peut rien et la science que peu de chose pour conduire là, il faut peu donner aux recherches et beaucoup à l'onction, peu à la langue et beaucoup à la joie intérieure, peu aux paroles et à l'écriture et tout au don de Dieu, à l'Esprit-Saint ; peu ou rien à la créature, mais tout à la substance créatrice, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et s'écrier avec S. Denis : « O Trinité, élevée au-dessus de toute essence et divine par excellence, auteur souverainement bon de la sagesse chrétienne, dirigez-nous vers les hauteurs inconnues, lumineuses et sublimes de vos enseignements mystiques. C'est là que les mystères nouveaux, absolus, permanents et immuables de la science divine se découvrent dans les ténèbres resplendissantes d'un silence révélateur des choses inconnues, dans les ténèbres dont l'obscurité profonde surpasse en éclat ce qu'il y a de plus lumineux, éclaire de sa lumière et remplit des splendeurs des bienheureux les intelligences qu'elle ravit à la terre ». (Dyonisius : *De mystica theol.*, c. I).

Ces paroles s'adressent à Dieu. Disons maintenant, avec le même Saint, à l'ami pour qui nous avons écrit ces pages :

1. Voir plus haut, p. 232 suiv.

« Pour vous, ami, affermissez-vous dans la voie des contemplations mystiques; pour cela laissez de côté vos sens et les opérations intellectuelles, les choses sensibles et les choses invisibles, ce qui est comme ce qui n'est pas; et élevez-vous autant que vous le pourrez à ce Dieu que vous ne connaissez pas et qui est au-dessus de toute essence et de toute science. C'est en vous séparant et en vous délivrant de toutes choses, en dérobant entièrement, sans réserve, votre âme à vous-même et à tout le reste que vous monterez vers le rayon suressentiel des divines ténèbres[1]. »

Maintenant, si vous demandez comment tout cela se fait, je vous répondrai : Interrogez la grâce et non la science, le désir et non l'intelligence, les gémissements de la prière et non l'étude des livres, l'Epoux et non les maîtres de la terre, Dieu et non l'homme, l'obscurité et non la clarté, non la lumière qui brille, mais le feu qui embrase tout de ses ardeurs et transporte en Dieu par une onction qui ravit et une affection qui dévore. Ce feu, c'est Dieu lui-même, et le foyer où il se fait sentir est la sainte Jérusalem. C'est Jésus-Christ qui l'allume par l'ardeur excessive de sa Passion, mais celui-là seul en ressent les atteintes qui s'écrie : *Mon âme a désiré s'élever et mes ossements ont demandé la mort.* (*Job.* 7). Celui qui désire une telle mort peut voir Dieu, car c'est en toute vérité qu'il a été dit : « *l'homme ne me verra pas sans mourir.* » (*Exod.* 53).

Mourons donc, entrons dans les ténèbres, imposons silence aux sollicitudes, aux concupiscences, aux vains fantômes de la terre et avec Jésus crucifié passons de ce monde à notre Père, afin qu'après l'avoir vu nous disions avec l'apôtre Philippe : « *Maintenant il nous suffit* » (*Joan.* XIV); afin qu'avec S. Paul il nous soit dit : « *Ma grâce te suffit* »,

1. Cette expression de *ténèbres* se retrouve très fréquemment dans les écrits des mystiques; ils veulent dire par là que la connaissance que l'âme a de Dieu dans cet état surnaturel est confuse, obscure et consiste plus en un contact immédiat avec le divin qu'en une claire vue de l'intelligence.

(II *Cor.* XII) et qu'avec David nous entrions dans des transports de joie et que nous nous écriions : « *Ma chair et mon cœur ont été dans la défaillance. O Dieu ! vous êtes le Dieu de mon cœur et mon partage pour l'éternité. Que le Seigneur soit béni éternellement et que tout son temple dise : Qu'il en soit ainsi ! Amen ! Amen !* » (*Ps.* 58).

APPENDICE

TEXTES LATINS

1

« Ut igitur vitæ ipsius veritas ad posteros transmittenda certius mihi constaret et clarius, adiens locum originis, conversationis et transitus viri sancti cum familiaribus ejus adhuc superviventibus collationem habui diligentem et maxime cum quibusdam qui sanctitatis ejus et conscii fuerunt et sectatores principui, quibus propter cognitam veritatem fides est indubitabilis adhibenda. » *Prologus. ad Legendam sancti Francisci.* VIII, p. 505, n° 4.

2

« Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti; contemplans considerat existentiam rerum actualem, credens rerum decursum habitualem, ratiocinans rerum præcellentiam potentialem. » *Itinerarium*, cap. III.

3

Ad illud quod objicitur quod si veritas incommutabilis est Deus, quod tunc veritas principii demonstrativi esset Deus et quod omnes veritates principii demonstrativi esset Deus, et quod omnes veritates essent unum et quod deberent adorari. — Ad hæc omnia dicendum quod veritas immutabilis dicitur dupliciter, scilicet *simpliciter* et *ex suppositione*. Cum autem dicitur quod veritas incommutabilis est supra mentem et Deus, hoc intelligitur de veritate quæ est incommutabilis simplici-

ter. Cum autem dicitur de veritate principii demonstrativi quod est incommutabilis, si veritas illa nominat quid creatum, constat quod non est incommutabilis simpliciter, sed ex suppositione, quia omnis creatura incipit a non esse et est convertibilis in non esse...

Et ideo veritas in anima habet respectum ad duplicem illam veritatem, sicut medium ad duo extrema, ita quod ab inferiori (a re creata) recipit certitudinem secundum quid. » *Quest. disputata,* p. 19, ad. 23. —

4

« Omne immutabile est superius mutabili; sed illud quo certitudinaliter cognoscitur est immutabile, quia verum necessarium; sed mens nostra est mutabilis; ergo illud quo cognoscimus est supra mentes nostras; sed quod est supra mentes nostras non est nisi Deus et veritas æterna, ergo... » *Quæstio disp.* p. 54. — Voici le même argument sous une autre forme :

« Omne creatum, quantum est de se, est comprehensibile, sed leges numerorum, figurarum et demonstrationum, cum augentur in infinitum, sunt incomprehensibiles ab intellectu humano, ergo hujusmodi leges, cum ab humano videntur intellectu, necesse est quod videantur in aliquo quod excedit omne creatum : hujusmodi actum non est nisi Deus et ratio sempiterna. » *Ibid.*, p. 54, n° 22.

5

« Sicut Deus est causa essendi, ita et ratio intelligendi et ordo vivendi : sed Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab aliqua causa effici, quin ipse se ipso et æterna sua virtute moveat operantem : ergo nihil potest intelligi quin ipse sua æterna veritate *immediate* illustret intelligentem. » *Ibid.*, p. 55, n° 24.

6

Il faut citer encore ces lignes si expressives du *De scientia Christi* quæst. v, concl. p. 29b :

« Ad certitudinalem cognitionem *non sufficit lucis æterna in-*

fluentia sine sui præsentia, pro eo quod nihil creatum potest aninam in perfecta certitudine stabilire, quousque pertingat ad veritatem immutabilem et infallibilem lucem. Sic est intelligendum, quod ad sapientialem cognitionem non sufficit illius lucis æternæ præsentia sine sui influentia, non propter defectum ex parte sui, sed propter defectum ex parte nostri, pro eo quod intelligentia creata non pertingit ad illam fontalem sapientiam nisi sit deiformis *effecta* et per hoc *elevata* et *habilitata ;* elevata supra se et habilitata in se. Ideo necessarium est quod detur aliquid ei veniens desuper, quod tamen sit proportionale ei et inhærens, hanc autem vocamus lucis æternæ influentiam. Et quia aninam ad sapientiam habilitat, vocatur *sapientia creata.* Quia tamen ipsa influentia non habilitat ac elevat nisi continuetur cum luce æterna tanquam cum principio movente et ratione dirigente et fine quietante ; ideo non sortitur rationem sapientiæ ex se, sed ratione ejus a quo fluit, secundum quod dirigit et ad hoc ducit, et hæc est spientia increata. »

7

« Quod ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis æternæ evidentia tanquam ratio cognoscendi *tota* et *sola,* et hæc intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in Verbo et tunc non differret cognitio viæ a cognitione patriæ, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiæ a cognitione sapientiæ. » *Quæst. disp.*, p. 62. — Voir la même pensée exprimée presque dans les mêmes termes, *Ibid.* Sermo ineditus, p. 80.

8

« Ratio æterna movet ad cognoscendum... non *specialiter* de se, sed *generaliter* in statu viæ et ideo non sequitur quod ipsa sit *nata nobis secundum se*, sed prout relucet in principiis et in sua *generalitate.* » *Quæst. disput.*, p. 67, ad. 16.

9

Voir aussi *Sermo ineditus*, p. 80 : « Quod autem dicatur [Deus] ratio intelligendi, sane intelligendum est non quia sit

intelligendi ratio *sola*, nec *nuda*, nec *tota*. Si esset ratio *sola*, non differret cognitio scientiæ a cognitione sapientiæ, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere. Si esset *nuda*.. non differret cognitio viæ a cognitione patriæ.. Si esset *tota*, non indigeremus specie et receptione ad cognosendas res, quod manifeste videmus esse falsum, quia amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam. Unde licet anima... connexa sit legibus æternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supernam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriæ et experientiæ : ex quibus colligitur universale in nobis quod est principium artis et scientiæ. »

10

Sent. II, d. xxv, p. i, a. i, q. ii. « Loquendo autem de distinctione potentiarum secundum rem, sic liberum arbitrium non dicit potentiam diversam vel distinctam a ratione et voluntate, pro eo quod potentiæ animæ rationalis sufficienter dividuntur per cognitivam et motivam et omnes actus animæ per has potentias exerceri possunt. »

11

« Quoniam igitur liberum arbitrium, secundum propriam suam assignationem, facultas voluntatis et rationis recte esse dicitur, hinc est quod liberum arbitrium principaliter dicit habitum, et complectitur rationem et voluntatem, non tanquam una potentia ex eis constituta, sed tanquam unus habitus, qui quidem dicitur facultas et dominium : qui consurgit ex conjunctione utriusque, et potens est super actus utriusque potentiæ per se et in se consideratæ. » (*Ibid.*).

12

« Quia illud in quo res inchoatur, se habet per modum materialis ; illud in quo consummatur, se habet per modum formalis, et adjectivum respectu substantivi se habet per modum informantis : ideo in nominatione illius potestatis, nomen res-

pondens rationi significatur substantive; nomen vero respondens voluntati significatur adjective: et propter hoc magis vocatur ista facultas liberum arbitrium quam arbitraria libertas. » *Ibid.*, concl.

13

« Ad illud quod objicitur quod credere sine ratione est vituperabile, dicendum quod illud verum est ubi auctoritas non supplet locum rationis; ubi vero auctoritas supplet locum rationis, non est vituperabile sed commendabile. Sic autem est in fide, quoniam etsi non adsit intellectui ipsius credentis ratio, propter quam debeat veritati assentire, adest tamen summæ veritatis auctoritas, quæ cordi suo suadet, quam etiam summam veritatem scimus mentiri non posse : et ideo impium est ei non credere. » *Sent. III*, d. XXIII, a. I, q. II, concl., ad. 3.

14

« Respondeo dicendum quod Deus in se, tanquam summa lux, est summe cognoscibilis, et tanquam lux summe intellectum nostrum complens, (quantum est de se) esset summe cognoscibilis etiam nobis, nisi esset aliquis defectus a parte virtutis cognoscentis, qui quidem non tollitur perfecte nisi per deiformitatem gloriæ. » *Sent. I*, d. III, p. I, q. I, concl.

15

« Ad illud quod objicitur de ratione Anselmi de insula, qua nulla melior vel major cogitari potest, dicendum quod non est simile: quia cum dico ens, quo nihil majus cogitari potest, hic nulla est repugnantia inter subjectum et implicationem, et ideo rationabiliter potest cogitari. Sed cum dico insulam qua nulla potest melior cogitari, hic est repugnantia inter subjectum et implicationem. Insula enim dicit ens defectivum, implicatio vero est entis perfectissimi et ideo, quia ibi est oppositio in adjecto, irrationabiliter cogitatur, et intellectus sibi ipse in cogitando repugnat; et ideo non est mirum si non potest inferri quod istud quod cogitatur sit extra in re; secus autem est in ente vel in Deo, cui non repugnat talis implicatio. » Concl. 6. — cf. *Sent. I*, d. VIII, p. I, a. I, q. 2. *Schol.*

16

Sent. I, d. II, q. I, concl. « Dicendum quod impossibile est plures deos esse; et si recte accipiatur significatio hujus nominis *Deus* non solum est impossibile, sed etiam non intelligibile. Deus enim dicit simpliciter summum et in re et in opinione cogitantis: quia in re, ideo omnia ab ipso, et in ipso, et ad ipsum, et in ipso omnino est status; ideo impossibile est intelligere, salvo hoc intellectu, quod aliquid sibi parificetur aliud ab ipso. Item nihil majus Deo cogitari potest, nec etiam æquale quia summum in opinione : ideo impossibile et non intelligibile est ponere plures deos. »

17

Sent. I, d. XXXV, a. I, q. I, concl. : « Aliter in nobis et aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas; nam in nobis est similitudo accepta et impressa ab extrinseco, propter hoc quod intellectus noster respectu cogniti est passibilis et non actus purus, ideo fit in actu per aliquid cogniti quod est similitudo ejus. In Deo autem est e converso, quia ratio cognoscendi est ipsa veritas, et cognitum est similitudo veritatis, scilicet ipsa creatura. »

18

« Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito, per hoc non evades. Quæro enim a te utrum aliqua revolutio processerit hodiernam in infinitum. Si nulla, ergo omnes finitæ distant ab hac : ergo sunt omnes finitæ : ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat, quæro de revolutione quæ immediate sequitur illam, utrum distat in infinitum : si non, ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque; si vero distat in infinitum, similiter quæro de tertia, et quarta et sic in infinitum : ergo non magis distat ab hac una quam ab alia : ergo una non est ante aliam : ergo omnes sunt simul. » — *Sent. II*, dist. I, p. I, a. I, q. II.

19

Sent. II, dist. I, p. I, a. I, q. II. « Ponere mundum æternum, præsupposita æternitate materiæ, rationabile videtur et intelligibile. » — « Necesse [est] ad vitandam contradictionem, ponere mundum aut esse factum ex tempore aut non esse factum ex nihilo. » — « Ponere mundum æternum esse, sive æternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem... hoc enim implicat in se manifestam contradictionem. » *Ibid.* Conc l.

20

« Positio recta est quod multitudo in rebus est a principio uno, quia est primum principium unice unum. Qui enim est principium simpliciter primum, idea fæcundum et potens est fæcunditate infinita et immensa ». *Sent. II*, d. I, p. I, a. II, q. II.

21

Sent. IV, dist. II, q. I, a. 4, ad. I. « Ad primum ergo dicendum quod in creatura differt essentia sua et esse suum, nec habet essentia esse nisi propter comparationem ad habentem essentiam : et ideo quando essentia creata communicatur, communicatur tantum secundum rationem suam et non secundum esse, quia secundum illud esse non est nisi in uno tantum habente. Divina autem essentia est idem quod suum esse, et ideo quando communicatur essentia, communicatur etiam esse. Unde essentia non tantum est una secundum rationem, sed secundum esse ; et propter hoc potest esse una numero in pluribus suppositis. » — *Ibid.*, a. I, arg. sed. contra 3. et ult : Ejus in quo non differt suum esse et sua quidditas non potest participari quidditas sua sive essentia nisi et esse participetur. Sed quandocumque dividitur essentia alicujus per participationem, participatur essentia eadem secundum rationem et non secundum idem esse. Ergo impossibile est ejus in quo non differt essentia et esse, essentialem participationem dividi vel multiplicari. Tale autem est Deus, etc...

22

Sent. II, d. XVII, a. II, c. « Quidam enim dixerunt nullam animam nec rationalem, nec brutalem, habere materiam, quia spiritus sunt simplices; animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est et quod est, quia ipsa est hoc aliquid et nata est per se et in se subsistere. Sed cum planum sit animam rationalem pati posse et agere, et mutari ab una proprietate in aliam et in seipsa subsistere, non videtur quod illud sufficiat dicere quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est, nisi addatur in ea esse compositio materiæ et formæ. »

23

Sent. II, dist. III, p. I, a. I, q. I, fund. 3 : « Si dicas quod materia vocatur ipsa hypotasis sive *ipsum quod est*, tunc quæro a te de hypostasi : aut addit aliquid super essentiam et formam aut nihil : si nihil addit, ergo *non contrahit;* ergo sicut ipsum universale est natum semper esse et ubique, sic ipsa hypostasis, sicut patet in divinis, quia persona non addit super essentiam, est ubique et immensa sicut essentia. Ergo cum hypostasis angeli sit finita et arctata et limitata, et ita hic et nunc, necessario oportet quod ultra formam addat aliquid arctans substantiale sibi : hoc autem non potest esse nisi materia. »

24

Sent. II, XVII, a. I, q. II. « Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem materiam : sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam. » Comme nous le disons dans le texte, le corps n'est pas précisément la matière de l'âme, il joue seulement à son égard le rôle de matière : « Ubi est essentiarum diversitas, si una est in altera, oportet quod una sit aliquo modo materialis alteri. » *Sent. I,* dist. XIX, p. I, a. I, q. IV, concl., ad. 3.

25

Sent. II, dist. XVII, a. I, q. III, concl., ad. 4 : « Anima dependet a corpore per appetitus sui inclinationem quam habet ad ipsum sicut forma ad materiam propriam. » *Ibid.*, ad. 5 : « (Anima et corpus) quorum utrumque ab altero dependet. » — Aussi le corps humain est le plus noble de tous les corps, parce que l'harmonie qui règne en lui est aussi parfaite que possible. — *Sent. II*, dist. XVII, a. II, q. II, concl. « In corpore humano major est harmonia quam in aliquo corpore mixto. » *Ibid*, q. III, concl., in medio : « Nobilior debet esse in ejus (hominis) corpore proportio et harmonia miscibilium secundum quod disponitur ad nobiliorem formam. »

26

Sent. II, dist. VII, p. II, a. II, q. I, concl., ad. 6. « Formæ sunt in potentia materiæ, non solum in qua et a qua aliquo modo, sed etiam ex qua et hoc non quia essentia materiæ sit ex qua res producitur, sed quia in ipsa materia aliquid est concreatum, ex quo agens, dum agit in ipsum, educit formam, non, inquam, ex illo tanquam ex aliquo quod sit tanquam aliqua pars rei producendæ, sed quia illud potest esse forma et fit forma sicut globus rosæ fit rosa. »

27

Sent. II, dist. XV, a. I, q. I, concl., ad. 2 : « Est quædam potentia spiritualis indita a creatore ipsi materiæ corporali, et ei innitens, et ab ea dependens... *Ibid.*, a. 3 : ad illud quod objicitur quod natura posset eam educere, dicendum quod falsum est, quia antequam præciperet Dominus aquis et diceret : *Producant aquæ, etc.;* aut seminarium (l'ensemble des rationes seminales) illud non erat, aut si erat, non erat in tanta virtute quod posset ad perfectionem venire : non enim potest creatura quidquam nisi secundum statum ac præceptum sibi datum a creatore... *Ibid.*, concl., opin. 4. : Formæ sunt generabiles et incorruptibiles per naturam, et ideo non ex nihilo producuntur, sed est aliqua potentia activa in materia, ex qua fiunt tanquam ex seminario.

28

Sent. II, dist. VII, p. II, dub. III. « Quædam est virtus quæ in productione rerum solum operatur exterius; quædam quæ perfecte operatur interius; quædam partim interius, partim exterius : Virtus artificis solum operatur exterius, amovendo, sive jungendo et applicando unam materiam cum alia. Virtus Dei operatur perfecte interius, quia ipse primordialia, quæ sunt intima, producit semina. Virtus vero quæ est partim interius, partim exterius, est virtus naturæ, quæ extrinsecus est respectu rationum seminalium, sed interius respectu producendorum ex ipsis... Natura essentiam formæ... non producit sed productam a Deo supponit; ipsam tamen adjuvando ad actum perfectum adducit. Solus igitur ille potest illas seminales rationes producere qui potest creare : quoniam ipsæ non sunt ex aliis, sed ex nihilo, et ex ipsis fiunt omnia quæ naturaliter producuntur. »

29

Dans la Cosmologie de S. Bonaventure nous aurions encore bien des points à relever, mais il faut savoir se borner; qu'il nous suffise d'avoir présenté au lecteur les grandes lignes de sa théorie. Cependant, pour la commodité des recherches, nous indiquerons ici quelques-uns de ces points :

Au Deus ad gloriam sui vel ad rerum utilitatem res ipsas produxerit. (*Sent. II*, dist. I, p. II, a. I, q. I). An ævum præcedat aliquo modo tempus. (*Sent. II*, dist. II, p. I, a. II, q. I, q. 2). An spirituales et materiales substantiæ simul creatæ sunt. (*Ibid.*, q. 3). An materia prima producta sit in die vel ante omnem diem. (*Sent. II*, dist. XII, a. II, q. II). An alicubi habuerit situm. (*Ibid.*, q. III). An lux primo die facta fuerit corporalis vel spiritualis. (*II*, dist. XIII, a. I, q. I). An lux sit corpus vel forma corporis. (*Ibid.*, a. II, q. I). An lumen qui exit a corpore luminoso sit corpus. (*Ibid.*, a. III, q. I, 2). An firmamentum sit idem cum igneo elemento. (*Sent. II*, dist. XIV, p. I, a. I, q. II). An cœlum sit figuræ orbicularis. (*Ibid.*, a. II, q. I). An in luminaribus diversis sit diversitas perfectionum. (*Ibid.*, p. II, a. II, q. I). An corpora irrationalium sint composita ex elementis. (*Sent. II*, dist. XV, a. I, q. II, q. III). Utrum corpus Adæ produci debuerit de natura

pure cœlesti. (*Sent. II*, dist. XVII, a. II, q. I, q. II, q. III). De formatione corporis mulieris. (*Sent. II*, dist. XVIII, a. I, q. I, q. II, q. III). Utrum in statu innocentiæ fuisset sexuum commixtio. (*Sent. II*, dist. XX, a. I, q. I, q. II, q. III, q. IV, q. V, q. VI).

30

Sent. III, dist. I, a. I, q. I, concl. « Persona Filii Dei quæ non erat hypostasis humanæ naturæ in actu, habet ejus esse hypostasis absque aliqua sui mutatione vel innovatione, sola facta mutatione ex parte naturæ assumptæ. » — « Deus cum est in creatura rationali per unionem, non dependet ex ipsa, sed potius e converso rationalis creatura dependet ex hypostasi divina et habet sustentificari in illa, sicut natura sustentatur in persona. »

31

« Unio dicit conjunctionem duorum in tertio, sive uniantur ad constitutionem tertii, sive non ; compositio vero dicit conjunctionem aliquorum, ita quod veniunt ad constitutionem tertii et omne tale aliquo modo est materiale respectu alterius. Et ideo compositio semper importat imperfectionem in componentibus, unio vero non. » *Sent. III*, dist. I, a. I, q. I, concl. 2.

32

Sent. III, dist. I, a. I, q. I, concl. 5. « Secundum rationem inclinationis et ordinis » et *ibid.*, 4 : « Talis est convenientia quæ est inter creaturam rationalem et Deum, pro eo quod natura rationalis, eo ipso quod est imago Dei, nata est ordinari ad ipsum immediate. »

33

« Quis autem horum (videndi modorum) alteri præponendus » sit, difficile est videre, pro eo quod uterque modus catholicus » est et a viris catholicis sustinetur. Uterque etiam modus » excitat animam ad devotionem secundum diversas conside- » rationes. » *Sent. III*, dist. I, a. II, q. II, concl., opin. 2. »

34

Sent. III, dist. I, a. I, q. II, concl. : Una divinarum personarum sine altera naturæ humanæ potest uniri, cum ibi non modo sit habitudo causæ quoad efficientiam, sed suppositi quoad sustentationem. » Mais il était tout à fait impossible que deux des personnes de la Trinité s'unissent ensemble à la nature humaine et la raison théologique en est claire : « Si personæ plures unirentur uni et eidem naturæ, aut ergo in unitate essentiæ, aut in unitate suppositi : in unitate essentiæ non, quia impossibile est creatorem et creaturam convenire in una essentia; in unitate personæ non, quia tres personæ in persona non conveniunt, sed distinguuntur personaliter, ergo videtur quod nullo modo plures personæ possunt unum hominem accipere. » cf, dist. I, a. I, q. III, fund. 2.

35

« Necesse fuit ponere in Christo gratiam ipsam santificantem et confirmantem quam vocamus gratiam singularis personæ. » Breviloq. pars. IV, cap. V, p. 245.

36

« Quoniam ad ipsum accedere est per fidem vel per fidei sacramentum, et fides Christi eadem est in præteritis, in præsentibus et in futuris : ideo ratio influendi in Christo ponitur respectu omnium tam præteritorum, quam præsentium quam etiam futurorum in Christum credentium et in Christo renatorum, quia per fidem copulantur Christo et per gratiam influentem fiunt membra Christi et templa Spiritus Sancti... Quod sicut distantia locorum non dividitur sic nec diuturnitate temporum separatur, ac per hoc omnes justi, ubicumque sint et quandocumque fuerint, unum efficiunt corpus Christi mysticum. » Breviloq. pars. IV, cap. V. p. 246 [a].

37

« Necesse est Verbum incarnatum esse plenum gratiæ et veritatis, itæ quod de plenitudine ejus accipere valeant uni-

versi justi, sicut universa membra a capite recipiunt influentiam motus et sensus. Et propter hoc vocatur hæc gratia capitis. » Breviloq. p. IV, cap. V, cap. V, p. 246 a.

38

Sent. I, dist. XXXII, art. I, q. I. « Sicut se habet verbum ad *dicere*, sic amor ad *diligere;* sed Pater verbo suo, quod ab ipso procedit, seipsum dicit; ergo Pater et Filius amore, qui ab ipsis procedit, seipsos diligunt. Item, sicut Filius non potest produci nisi generando, sic nec amor nisi diligendo : ergo Pater et Filius diligendo se producunt Spiritum Sanctum qui est amor personalis. »

39

« *Diligere* actum importat connectendi sive concordandi et spirandi, et ratione actus connectendi dicitur : *Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto*, hoc est, invicem concordando, spirant Spiritum Sanctum vel spirando Spiritum Sanctum invicem connectuntur. » Cf. *Sent. I*, dist. X, art. I, quest. I, concl. « Dilectio in divinis potest accipi et accipitur necessario *essentialiter*, *notionaliter et personnaliter :* essentialiter, quia quilibet diligit se; notionaliter vero, quia Pater et Filius concordant in spirando Spiritum Sanctum, quæ concordia amor sive dilectio est; personaliter vero, quia ille, qui producitur, per modum perfectæ liberalitatis, non potest esse nisi amor sive dilectio. »

40

Sent. I, dist. XI, a. I, q. I. « Cognitio autem hujus articuli fundamentum habet a Scriptura, profectum vel incrementum a ratione, sed conservationem a revelatione. In Scripturæ auctoritate Græci et Latini conveniunt, quæ dicit Spiritum Sanctum esse Filii et mitti a Filio; sed in ratione et revelatione differunt. Nam cum Scriptura dicat Spiritum Sanctum procedere, Græci ad intelligendum usi sunt alio modo et alia similitudine processionis, alio modo Latini. Nam cum processio dicatur in creaturis motus localis ab alio in alium et dicatur motus causalis ex alio in alium, Græci intellexerunt pro-

cessionem primo modo... Latini vero secundo modo, et in hoc melius intellexerunt Latini quam Græci, quia comparaverunt processionem æternam processioni magis spirituali, et ideo magis spirituali comparaverunt et sic melius, » etc. *Sent. I*, dist. XI, a. I, q. I, concl. Toute cette conclusion est à lire.

41

Tout ce que nous venons de dire des rapports de la grâce et du libre arbitre doit s'entendre de l'homme déchu, *post lapsum*. S. Bonaventure se demande aussi quel fut à cet égard la condition de l'homme innocent ou dans l'état de nature, et il établit les points de doctrine suivants :

Homo in statu innocentiæ sine gratia non erat speciali acceptatione acceptus Deo; sed tantum generali, qua omnis creatura Deo accepta est. *Sent. II*, dist. XXIX. a. I, q. I. Homo in statu naturæ institutæ non poterat sine gratia operari opus meritorium de condigno propter conditionem retribuentis et retributionis, licet nunc illius sit magis indigens propter conditionem operantis et operis meritorie. (*Ibid.*, q. II).

Homo in statu innocentiæ habuit gratiam gratum facientem, qua et malo posset resistere et in bono proficere. (*Ibid.*, a. II, q. I).

Homo in statu innocentiæ creatus, prius naturalibus donis fuit præditus, posterius vero gratuitis honestatus, sic requirente et disponente sapientia, bonitate et divina justitia. (a. II, q. II).

Dona gratis data in homine ante lapsum et post lapsum se habent sicut excedentia et excessa; gratum facientia vero æqualia sunt, si perfectionem dicant. (a. III, q. I).

Homo in communi, post lapsum efficaciora gratuita habuit, ratione tum difficultatis tum majoris charitatis, licet oppositum sit ratione promptitudinis voluntatis. (a. III, q. II).

42

Aussi, si l'Ecriture ne parle ici que du bon plaisir divin, il ne faut pas l'entendre à la lettre : dicendum quod quamvis (Scriptura) assignet beneplacitum Dei pro ratione et aliam

non exprimat, non est concludendum quod non sit alia, quia non sunt omnia scripta, sed nobis utilia. (Joannes. 21, 25. — Rom. 15-4). Utili autem fuit scire quod divinum beneplacitum est *causa* et ratio, ut discamus eum timere et nihil meritorium nobis attribuere. *Sent. I*, d. XLI, a. I, q. II, concl. solutio opp. 2 et 3.

43

— Si quæratur in speciali : quare magis vult justificare unum quam alium, duobus similibur demonstratis? quia multæ possunt esse rationes congruentiæ, ideo non est certitudo a parte rei. Et ideo cum cognitio nostra pendeat a certitudine rei, nullus certam potest invenire rationem nisi habeat per revelationem Illius cui dubia sunt certa. *Sent. I*, d. XLI, a. I, q. II, concl. 3.

44

Dans le commentaire sur le Livre des Sentences, S. Bonaventure précise d'avantage sa pensée par une distinction importante : In circumcisione datur gratia, sed tamen parvula respectu ejus quæ datur in baptismo... Et quia gratia quantumcumque parva plenum effectum habet ad delendam omnem culpam mortalem, sed semiplenum ad habilitandas potentias animæ ad justificandum, ideo circumcisio dicitur ordinari ad effectum ablationis culpæ, non quia ipsum solum habeat, sed quia solum habet completum ». *Sent. IV*, dist. I, p. II, a. II, q. III, concl. sub fin.

— Voir aussi tout ce second article de la part. II, de la dist. I.

45

Cf. *Breviloquim*, pars. VI, cap. I. « Homo ægrotans est non tantum spiritus nec tantum caro, sed spiritus in carne mortali. Morbus autem est originalis culpa, quæ per ignorantiam inficit mentem et per concupiscentiam inficit carnem. Origo autem hujus culpæ, licet principaliter fuerit ex consensu rationis, occasionem tamen sumpsit a sensibus carnis. Ad hoc ergo

quod medicina correspondens esset omnibus supradictis, oportuit quod non tantum esset spiritualis, verum etiam aliquid haberet de sensibilibus signis : ut sicut hæc sensibilia fuerunt animæ occasio labendi, ita essent ei occasio resurgendi. Quoniam igitur signa sensibilia, quantum est de se, non habent efficacem ordinationem ad gratiam, licet habeant longinquam representationem de sui natura, hinc est quod oportuit quod ab auctore gratiæ instituerentur ad significandum, et benedicantur ad sanctificandum, ut sic essent ex naturali similitudine repræsentantia, ex adjuncta institutione significantia, ex superaddita benedictione sanctificantia et ad gratiam præparantia per quam curaretur et saneretur anima nostra. Rursus, quoniam gratia curativa non datur elatis, incredulis et fastidiosis, ideo oportuit hæc signa sensibilia divinitus dari, quia non solum sanctificarent et gratiam conferrent ac per hac sanarent, verum etiam significatione audirent et susceptione humiliarent et diversificatione exercitarent : ut sic per exercitationem exclusa accidia a concupiscibili, per eruditionem exclusa ignorantia a rationali, per humiliationem exclusa superbia ab irascibili, tota anima curabilis fieret a gratia Spiritus Sancti. »

46

Sent. IV, d. xv, p. i, a. i, q. ii. fund. 4. : « In peccato est conversio et aversio, et pœna debetur peccatori ratione aversionis : sed peccata omnia conveniunt in aversione : ergo satisfactio respicit peccata secundum id in quo conveniunt : ergo impossibile est satisfacere de uno sine alio. »

47

Cf. *Sent. IV*, d. xv, p. ii, a. i, q. ii, concl : « Quoniam peccator ipsum Deum offenderat et Ecclesiam damnificaverat, commisit Deus judiciariam potestatem super peccatores rectoribus Ecclesiæ, et in eos compromisit tanquam in arbitros, ut sic innotescat voluntas Dei pœnitentibus per sacerdotes et per illos imponatur pœna peccatoribus et Domino satisfaciat principaliter et Ecclesia per consequens. Unde satisfactio pro peccato fit ipsi Deo, sed per Ecclesiam et in Ecclesia. »

48

« Quia divina majestas summa se dignatione humiliat et divina bonitas offert gratiam, debet homo cum metu, reverentia et cum omni dilectione accedere ad hoc quod digne manducet. » *Sent. IV*, d. IX, a. II, q. III, concl. — Cf. *Ibid.*, dist. XII, p. II, a, I, q. I, concl. dist. XII, p. II, a. I, q. I, concl.

49

« Duplex est modus manducandi cujus distinctio oritur... a dispositione sumentium, quia quidam accedunt male dispositi, et hi manducant sacramentaliter, quidam bene : et hi spiritualiter. *Sent. IV*, d. IX, a. I, q. I, concl.

50

Breviloquium pars. V, cap. IX. — Cf. *Sent. IV*, d. IX, a, I, q. II, Concl. « Notandum quod... actus in manducatione corporali annexus... duplex est, qui est de integritate, masticatio scilicet et incorporatio... Si ergo ratio manducationis congrue transfertur ad spiritualia, oportet hæc duo in ea reperiri, et secundum ea, in quibus hæc duo consistunt, manducatio spiritualis attenditur. Spiritualis ergo masticatio est recogitatio cibi, scilicet carnis Christi pro nobis expositæ in pretium ad redimendum et in cibum ad reficiendum. Incorporatio vero attenditur, dum recogitans, charitatis amore ei, quod cogitatur, jungitur, et sic incorporatur, et dum incorporatur reficitur, et magis assimilatur.

51

Cf. *Sent. IV*, d. XII, p. II, a. II, q, II, concl. « Dicendum quod si quis semper esset paratus, semper utile esset hoc sacramentum recipere, ut scilicet haberet habitaculum mundum, et spiritualiter comederet hunc cibum cum honore et devotione. Quia igitur tempore Ecclesiæ primitivæ erant mundi per baptismi innocentiam et charitate ardentes per donationem Spiritus Sancti, ita congruebat eis quotidie communicare... Si ergo quæritur utrum expediat frequentare ali-

cui, dicendum quod si videat se esse in statu Ecclesiæ primitivæ, laudandum est quotidie communicare; si autem in statu Ecclesiæ finalis, utpote frigidum et tardum, laudandum et quod raro. Si autem medio modo, medio modo debet se habere; et aliquando debet cessare, ut addiscat revereri; aliquando accedere ut inflammetur amore; quia tali hospiti debetur honor, debetur et amor; et tunc secundum illam partem, secundum quam viderit se melius proficere, ad illam magis declinet, quod homo solum experientia adiscit. »

52

Sent. III, d. XXXV, a, I, q. I. Concl. ad 5 : « In amore Dei ipsi gustui conjuncta est cognitio. Optimus enim modus cognoscendi Deum est experimentum dulcedinis : Multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est, quam per argumentum inquisitionis. »

53

De purificatione, sermo II. — « Dico quod fuit omnis sanctificationis receptaculum mundum ex plenitudinis divinæ gratiæ receptione, quam recepit ante suam nativitatem. Fuit sanctificata in utero matris statim post animæ suæ infusionem et unionem cum suo corpore. »

54

Sermo de Nativit. I. « In utero santificata fuit ut in *persona* ; sed quia debuit fieri mater Dei, oportuit quod etiam sanctificaretur ut *natura* in quantum principium. Prima sanctificatio formitem ligabat, (Cf. *Sent. III*, d. III, p. I, a. I, q. I, 3) ut ad malum non inclinaret nec a bono retraheret; in secunda per essentiam extinctus fuit. » — (Vigilia nativitatis Domini sermo XII, p. 98 [a].) — (Cf. *de Annuntiatione* III, 669 [b]. — « Corpus enim Virginis formatum erat de limo, sed purgatum et sanctificatum fuit per Spiritum S. descendentem de cœlo, qui tanquam nobilissimus artifex ædificavit Verbo Dei tabernaculum idoneum ad manendum. » *In Nativat. Domini*, sermo XXVI-125[a]). — Aufer rubiginem de argento et egredie-

tur vas purissimum (Proverb. xx, 5-5). Hoc argentum pulcrum et candidum fuit corpus Virginis integerrimum post primam sanctificationem, quod tamen adhuc habebat aliquam *rubiginem*, quia non penitus extinctus fuerat fomes. (Cf. III. *Sent. d.* 3, p. 1, a. 2, q. 2); sed postmodum per Spiritum S. supervenientem amota fuit illa rubigo ut esset vas purissimum ad concipiendum Verbum. » — (*Purificatio* v.-654[a]).

55

« Nulla in ea inclinatio ad aliquod genus peccati remansit, in quo et alios omnes sanctificatos in utero superavit. — Purificata fuit non per recessum ab impuro, sed per accessum ad magis purum et ad summum purum » — p. 702[b].

56

« Quis enim, excepta illa quæ hoc sola in se felicissime meruit experiri, intellectu capere, ratione discernere possit, qualiter splendor ille inaccessibilis virginis visceribus se infuderit, et ut illa inaccessibilem accedere ad se ferre potuisset, de portiuncula ejusdem corporis, cui se animatæ contemperavit, reliquæ massa umbraculum fuerit ? » 703[a], 704. — *De Assumpt. VI.*

57

« Cognitio illa non fuit temporalis, vel per modum raptus, sed continua et per modum quietis. » — « Credo quod summam contemplationem habuit in via et hanc sublimiter et sine affectionum abstractione, sed omnes potentiæ ejus deiformes factæ sunt in operibus suis: absit enim quod unquam alicui in via familiarior fuerit vel notior quam matri suæ » — p. 704[a]. De assumpt. VI.

58

Sent. II, dist. III, p. II, a, II, q. I. — « Deus enim in angelis concreavit species universales omnium fiendarum rerum, et per illas certum est quod potest omnia universalia cognos-

cere : potest etiam singularia, sed nonnisi componat ad invicem ut patet. Si ergo habeo penes me speciem figuræ, speciem nominis, coloris et temporis et componam ad invicem, *sine nova receptione speciei* cognoscam individuum ut in propria natura. Sed quia talis compositio, nisi esset secundum certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio et deceptio; ideo angelus ejusmodi individua et singularia non cognoscit, nisi dirigat aspectum supra ipsum cognoscibile et secundum illud quod est in re ipse componat species in se : et tunc habet ita claram et certam cognitionem de re, sicut si statim speciem reciperet. Et hæc positio magis placet quia concors est rationi, et philosophiæ et sacræ Scripturæ. »

59

— Ainsi il faut dire que ni les anges, ni les démons ne peuvent connaître directement les secrets de notre conscience. Sicut Deus voluntati creaturæ rationalis dedit dominium sive arbitrium, cui nulla potentia præsidet nisi divina, sic ejus cognitivæ dedit conscientiæ secretum, cujus secreta et profunda non penetrat nisi divina sapientia. Et ideo dico quod nulla creatura nec humana, nec angelica potest conscientiæ humanæ nosse secreta, nisi per signa, vel conjecturas, vel nisi noverit Dei revelatione aut hominis denuntiatione. Et quoniam pauca sunt ita secreta quin prodeant in opera exteriora vel appareant per signa exteriora faciei, vel per signa cordis, quod movetur diversimode secundum diversitatem affectionum, hinc est quod multæ cogitationes et affectiones nostræ deprehendi possunt a malignis spiritibus, nisi arceantur Dei virtute : hæc autem cognitio potius est conjecturæ quam certæ scientiæ. » *Sent. II*, dist. VIII, p. II, a. I, q. VI, concl.

60

Sent. II, dist. V, a. II. q. II. Concl. « Fuit ibi (in angelorum peccato) ordo et quantum ad gradum, et quantum ad occasionem et quantum ad durationem : quantum ad gradum, quia illud Luciferi fuit majus ; quantum ad occasionem, quia aliis præbuit exemplum, quantum ad durationem, quia sicut Lucifer necesse fuit tempore ante esse cognitionem quam peccare,

quia non potuit in eodem instanti habere cognitionem, quæ exigitur ad peccandum cum deordinata affectione. »

61

Sent. II, dist. VII, p. I, a. I, q. I : An affectus vel voluntas dæmonis rectificari possit ? — Sol : Dæmonum voluntas de potentia habente ordinem ad altum rectificari non potest, tametsi Deo non sit impossibile diabolo bonam restituere voluntatem, cum pœnitentiam non possit habere, cum tempus jam præterierit conversionis et meriti. Cf. *ibid.*, a. I, q. II, q. III.

BIBLIOGRAPHIE

Nous n'avons pas l'intention de présenter ici une liste même incomplète de tous les écrits qui ont été attribués à Saint Bonaventure ; ce serait là, d'ailleurs, un travail fastidieux et inutile. Nous ne voulons pas non plus entreprendre au sujet de chacun des traités légitimes ou douteux une critique en règle qui nous mènerait bien au-delà des limites de cette publication. On trouvera sur ce point tous les éclaircissements désirables dans la dissertation qui fait suite à l'édition des *Opera Omnia* de Quaracchi [1] et dans les notes critiques dont les éditeurs ont accompagné la publication de chaque texte. — Qu'il nous suffise ici de présenter la liste des œuvres que la critique peut attribuer en toute sûreté à la plume de S. Bonaventure. Nous indiquerons en même temps, pour la commodité des recherches, la place que chacun de ces traités occupe dans l'édition de Quaracchi.

I. Œuvres philosophiques, théologiques, et exégétiques.

1. *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (Quaracchi, tome I-IV).
2. *Quæstiones disputatæ de Scientia Christi* [2], *de mysterio Sanctissimæ Trinitatis, de perfectione evangelica* (tom. V, p. 1-198).
3. *Breviloquium* (V, p. 199-291).

1. *Dissertationes de scriptis et vita S. Bonaventuræ*, Quaracchi, tome X.
2. Le chapitre IV de la *Quæstio disputata de scientia Christi* n'est autre que la *Quæstio disputata de humanæ cognitionis ratione* publié séparément par le P. Fidelis à Fanna.

4. *Itinerarium mentis ad Deum* (v, p. 293-316 [1]).
5. *Opusculum de reductione artium ad theologiam* (v, 317-325).
6. *Collationes in Hexaæmeron* (v, 327-454).
7. *Collationes de septem Donis Spiritus Sancti* (v, 455-503 [2]).
8. *Collationes de decem præceptis* (v, p. 505-532).
9. *Sermones selecti de rebus theologicis* (v, p. 532-559 [3]).
10. *Commentar. in librum Ecclesiastes* (vi, p. 1-103).
11. *Commentar. in librum Sapientiæ* (vi, p. 105-235).
12. *Commentar. in Evangelium Joannis* (vi, p. 237-532).
13. *Collationes in evang. Joannis* (vi, p. 532-634).
14. *Commentar. in Evang. Lucæ* (vii, p. 1-604).

II. Œuvres ascétiques.

15. *De triplice Via* (viii, p. 3-27). [4]
16. *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (viii, p. 26-67). [5]
17. *Lignum vitæ* (viii, p. 68-87).
18. *De quinque Festivitatibus pueri Jesu* (viii, p. 88-98).
19. *Tractatus de preparatione ad missam* (viii, p. 99-106).
20. *De perfectione vitæ ad sorores* (viii, p. 107-127).
21. *De regimine animæ* [6] (viii, p. 128-130).

1. Sur l'*Itinerarium*, voir Edit. Quaracchi I, *Prolegomena*, t. V, p. xxvii-xxxiii.

2. Il ne faut pas confondre ces *Collationes* avec le traité : *De septem donis Spiritus Sancti* qui se trouve attribué à S. Bonaventure dans les éditions précédentes (Argentina, 1494, Vaticana) et qui est dû au frère Rodulphus Biberach, le même qui a écrit le traité de *septem itineribus æternitatis*, et a vécu vers le milieu du xive siècle. Sur ces *Collationes*, voir Ed. Quaracchi, X, *Dissertatio*, p. 12 a.

3. Nous gardons ici l'ordre suivi par l'édition de Quaracchi ; mais pourquoi ces sermons n'ont-ils pas été placés avec les œuvres oratoires auxquelles est consacré le tome IX ?

4. Ce traité porte dans les éditions précédentes le titre de *Incendium amoris*. L'introduction, *proœmium*, contient plusieurs passages ridicules et est manifestement apocryphe.

5. Autre titre : *Libellus de quatuor exercitiis*.

6. Dans l'édition de Cologne, 1486 : *Epistola ad dominam Blancam, reginam Hispaniæ, de regimine animæ*.

22. *De sex aliis seraphim* (VIII, p. 131-151).
23. *Officium de passione Domini* (VIII, p. 152-158).
24. *Vitis mystica* (VIII, p. 159-229).

III. Œuvres ayant trait à la vie religieuse [1].

25. *Apologia pauperum* (VIII, p. 230-330).
26. *Epistola de tribus quæstionibus* (VIII, p. 331-336).
27. *Determinationes quæstionum* (VIII, p. 337-374).
28. *Quare Fratres minores prædicent et confessiones audiant* (VIII, p. 375-385).
29. *Epistola de sandaliis Apostolorum* (VIII, p. 386-390).
30. *Expositio super regulam Fratrum minorum* (VIII, p. 391-437).
31. *Sermo super regulam Fratrum minorum* (VIII, p. 438-448).
32. *Constitutiones generales Narbonenses* (VIII, p. 449-467).
33. *Epistolæ officiales* (VIII, p. 468-474).
34. *Regula novitiorum* (VIII, p. 475-490).
35. *Epistola continens 25 memoralia* (VIII, p. 491-498).
36 *Epistola de imitatione Christi* (VIII, p. 499-503).
37. *Legenda major S. Francisci* (VIII, p. 504-564).
38. *Legenda minor S. Francisci* (VIII, p. 565-579).

IV. Œuvres oratoires.

39. *Opusculum de arte prædicandi* (IX, p. 1-21).
40. *Sermones de Tempore* (IX, p. 23-461).
41. *Sermones de Sanctis* (IX, p. 463-631).
42. *Sermones de B. Virgine Maria* (IX, p. 633-721).
43. *Sermones de diversis* (IX, p. 722-731).

V. Œuvres douteuses

Publiées cependant par les éditeurs de Quaracchi.

Voir dans l'édition de Quaracchi (tom. I, *Præfatio generalis*, p. XIII) : Conspectus operum editionis Vaticanæ et notarum quibus eadem in ordine ad auctorem distinguunt censores præ-

1. Voir Ed. Quaracchi, X, *Dissertat.*, p. 16-17.

cipui, videlicet Casimirus Oudinus veneti editores, P. Joan. Sbaralea et B. Bonelli.

1. *Expositio in Lamentationes Jeremiæ prophetæ* (VII, p. 605-651) [1].
2. *Expositio orationis dominicæ* (VII, 652-655).
3. *Speculum disciplinæ* (VIII, p. 583-622 [2]).
4. *Speculum conscientiæ* (VIII, p. 623-645).
5. *Summa de gradibus virtutum* (VIII, p. 646-654).
6. *Collatio de contemptu sæculi* (VIII, p. 655-657).
7. *Compendium de virtute humilitatis* (VIII, p. 658-662).
8. *Epistola ad quemdam novitium* (VIII, p. 663-666).
9. *Rhytmica* (VIII, p. 667-678 [3]).

VI. De quelques Traités.

Qui avaient été admis jusqu'ici parmi les écrits authentiques de S. Bonaventure [4].

1. *Centiloquium* [5].
2. *Opusculum de ecclesiastica Hierarchia* [6].
3. *Declaratio terminorum theologicæ.*
4. *Expositio in evangelium Joannis* [7].
5. *Opus contemplationis.*
6. *Laus Beatæ M. Virginis.*

1. Cf. *Dissertatio*, p. 18.

2. Les éditeurs de Quaracchi s'expriment ainsi au sujet de ce traité : « Certum est hoc opusculum non esse scriptum a S. Bonaventura, sed versimile est auctorem ejusdem esse fratrem Bernardum a Bessa, socium sive a secretis S. Doctoris. Videtur tamen esse scriptum jussu et cum quadam directione S. Bonaventuræ. » *Dissertatio*, p. 19 [a].

3. On a attribué à S. Bonaventure un très grand nombre de poésies... Les éditeurs en publient ici cinq : Laudismus de sancta Cruce ; Philomena ; de septem Verbis Domini in Cruce ; Planctus de passione Domini ; Corona B. Mariæ Virginis.

4. Nous ne mentionnerons ici que ceux dont les titres sont le plus connus. Pour plus de détails, voir la *Dissertatio de scriptis*, etc., tome X.

5. Cf. *Dissertatio*, p. 20 [a].

6. Cf. *Dissertatio*, p. 20 [b], tome X — et tome V, *Prolegomena* p. XLIX sq.

7. *Dissert.*, p. 21 [b].

7. *Alphabetum religiosorum.*
8. *Fascicularius seu de pugna spirituali.*
9. *De tribus ternariis peccatorum infamibus.*
10. *De resurrectione a peccato ad gratiam.*
11. *De septem gradibus contemplationis* [1].
12. *Amatorium.*
13. *Pharetra.*
14. *De septem itineribus æternitatis* [2].
15. *Stimulus amoris* [3].
16. *Biblia pauperum.*
17. *Summa de essentia et invisibilitate et immensitate Dei.*
18. *De sex aliis Cherubim* [4].
19. *Diæta salutis.*
20. *Psalterium majus.*
21. *Speculum B. Mariæ Virginis.*
22. *Mystica theologia* [5].
23. *Meditationes vitæ Christi* [6].

On trouvera dans l'édition de Quaracchi, une très longue liste d'autres traités faussement attribués au S. Docteur.

VII. Editions des Œuvres.

S. *Bonaventuræ opera*, Argentorati, 1482.

S. *Bonaventuræ opera...* in tomos septem distributa cum præfatione Constantii Cardinali Sarnani, Romæ, ex. typ., *Vaticana*, 1588–1596, in-fol.

S. *Bonaventuræ opera*, 1609. Maguntiæ sumptibus, A. Hierati. 7 tom. en 4 vol. in-fol.

S. *Bonaventuræ opera*, 1668. Lugduni sumptibus Phil. Borde. Laur. Arnaud et Petri Borde, 7 vol. in-fol.

S. *Bonaventuræ opera*, 1681. R. P. Bartholomei de Barberiis... tabula seu Index generalis in opera omnia, Lugduni, apud Anissonios et J. Posuel, in-fol.

1. *Ibid.*, p. 22 [b].
2. Voir plus haut, p. 362, n. 2, *Dissert.*, p. 23 [a].
3. *Dissert.*, p. 22 [a b].
4. Cet opuscule doit être attribué à Alain de Lille, *Dissertatio*, p. 23 [b].
5. Voir *Dissertatio*, p. 24 [a b].
6. *Dissert.*, p. 25 [a].

S. Bonaventuræ, S. R. E. Cardinalis S. Bonaventuræ opera omnia — editione recognita... cura et studio. A. C. Peltier. Parisiis, Vivès, 15 vol. in-4°. 1864-1871.

S. Bonaventuræ, Doctoris Seraphici S. Bonaventuræ, S. R. E. Episcopii Cardinalis, opera omnia, jussu et auctoritate B. P. Bernardini a Portu Romano totius ordinis Minorum. S. P. Francisci ministri generalis edita studio et cura P. P. Collegii S. Bonaventuræ, ad plurimos codices miss. emendata, anecdotis aucta, prolegomenis scholiis notisque illustrata, ad Aquas Claras (Quaracchi) ex. hypogr. Collegii S. Bonaventura, 10 vol. in-fol. 1882-1902.

C'est à cette édition que se rapportent toutes les références que nous faisons dans notre étude.

Voici la division par matières de cette édition :

Tomes I-IV : Commentar in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi. Indices in tom. I-IV.

Tom. V : Opuscula varia theologica.

Tom. VI : Commentar. in sacram scripturam.

Tom. VII : Commentar. in evangelium S. Lucæ.

Tom. VIII : Opuscula varia ad theologiam mysticam et res ordinis Fratrum Minorum spectanctia.

Tom. IX : Sermones.

Tom. X : Operum omnium Complementum : comprend en particulier deux dissertations, l'une, *de Scriptis Seraphici Doctoris*, l'autre, *De Vita Seraphici Doctoris per modum annalium enerrata.*

VIII. Editions des opuscules.

La plupart des opuscules ont eu un très grand nombre d'éditions particulières. On en trouvera la liste dans les *prolegomena* de l'édition de Quaracchi.

Comme éditions générales, citons :

Sancti Bonaventuræ Opuscula, etc., en 2 tomes et 1 vol. Parisiis, Dyonisius Moreau, 1647.

IX. Traductions françaises.

Traités spirituels tirés de S. Bonaventure pour l'instruction

des religieux, recueillis, traduits et mis en ordre par le R. P. François le Roux. Paris, E. Couturat, 1693, 2 vol. in-12.

Opuscules de S. Bonaventure sur la Très Sainte Vierge, traduits par A. B. C., Paris, B. de S. Paul, 1839, in-18 de 36 p.

Le Séraphin de la terre ou le Prêtre, recueil de divers opuscules de S. Bonaventure sur la dignité et les devoirs du sacerdoce, etc., par l'abbé Carney. Lyon, Périsse frères, 1841, in-16, XXVII-311 pages.

Théologie séraphique extraite et traduite des œuvres de Saint Bonaventure par l'abbé Céleste Alix, Paris, J. Lecoffre, 1853-1855, 2 vol. in-16; comprend l'Itinéraire de l'âme vers Dieu, le soliloque et les sermons sur les dix préceptes du Décalogue.

Œuvres spirituelles de S. Bonaventure, traduit par M. l'abbé Berthaumier, Paris, Vivès, 1854-1855, 6 vol. in-8°; 1868, Paris, Vivès, 1 vol. in-8°, 652 p.

S. Bonaventure, *Lectures spirituelles sur la vie de N. S. J.-C.*, disposées par P. Gœdert, Paris, H. Oudin, 1901, in-16, XXII-571 p.

L'Institution des Novices, par S. Bonaventure,... ou le Novice formé à la régularité du cloistre par toutes les pratiques de l'un et l'autre homme intérieur et extérieur... recueillie des opuscules de ce séraphique docteur par le R. P. François Pothroy et mis en français par le R. P. Denys Collart. Paris, E. Coutherot, 1682, 2 vol. in-8°.

Le livre des âmes pieuses, tiré des Œuvres spirituelles de S. Bonaventure, par M. l'abbé Berthaumier, Paris, Vivès, 1855, in-18, 368 p.

Pratique de la discipline claustrale, tirée des opuscules du docteur séraphique S. Bonaventure, Bourges, imprimerie Pigelet, 1862, in-18, 113 p.

S. Bonaventure : trésor de la vie spirituelle. Paris, V, Palmé, 1880, in-16, V-402 p.

La voie qui mène à Dieu, comprenant le soliloque et l'itiné-

raire spirituel, ouvrages traduits de S. Bonaventure. Tours, A. Mame, 1848, in-32, 380 p.
1852, *Ibid.*, in-32, 380 p.
1858, *Ibid.*, in-32, 315 p.
1865, *Ibid.*, in-32, 319 p.

Itinéraire de l'âme à Dieu par S. Bonaventure, nouvelle traduction enrichie d'une introduction, de notes et du résumé de chaque chapitre, par le R. P. Charles de Bordeaux. Vanves, Imprimerie franciscaine, 1897, in-16, 199 p.

Louanges de la Sainte Vierge, composées en rimes latines par S. Bonaventure et mises en vers français, par P. Corneille, Rouen, se vendant à Paris, Quinet, 1665, in-12, VI-830 p.

Louanges de la B. V., traduit de S. Bonaventure, par A. B., Paris, Impr. P. Baudouin, 1834, in-8°, 22- p.

Louange et figure de la T. S. V., d'après l'A. et le N., en prose et en vers français, avec le texte latin de S. Bonaventure, par A. Chastan, Paris, 1866, troisième édition.

X. Biographies.

Sur les premiers biographes de S. Bonaventure, voir Ed. Quaracchi, Dissertatio I de scriptis, etc., p. 34, tome X.

ANTON. MARIA DA VICENZA. — *Vita di S. Bonaventura cardinale e dottore della Chiesa*, libri III, Roma, 1874, in-8°, 220 pages. 2e ediz., Monza, 1879, 2 vol. in-16. — Traduct. allemande de Ignat. Jeder : *Der Heilige Bonaventura aus dem Ordem des Heiligen Franciscus, in seinem Leben und Werken*, Paderborn, 1874, in-8°.

BOULE J. C. — *Histoire abrégée de la vie, des vertus et du culte de S. Bonaventure, patron de la ville de Lyon*, Lyon, 1747, in-8°.

BERTHAUMIER. — *Histoire de S. Bonaventure*, Paris, 1858, in-8°.

Edition de Quaracchi, tome X, *Dissertatio critica de Vita*, etc.

Bulles de Sixte IV et Sixte V sur la vie et la doctrine de

S. Bonaventure. Ed. Quaracchi, tome I, *prolegem.*, p. XXXIX-XLV.

Lettre de Léon XIII. Quaracchi, tome III.

La plus ancienne biographie qui ait été écrite du Saint, celle de JEAN GILLES ZAMORRA, O. P., *De viris illustribus* ou *Historia canonica et civilis*, a été perdue. — Cf. Quaracchi, t. X, p. 39.

Les grands traits de la vie de S. Bonaventure sont contenus dans des ouvrages épars dont voici les principaux :

1284 : SALIMBENE, *Chronica*, publiée à Parme, 1857.

Vers 1305 : UBERTIN DE CASALE, *Arbor vitæ crucifixæ*, édité à Venise, 1485.

FRANCISCUS DE FABRIANO, mort en 1322, fragments recueillis par SBARALEA (*Supplementum*, p. 142, suiv.) et BONELLI (*Prodromus*, p. 64).

? . — *Catalogus Gonzalvinus* ou *Chronica XXIV generalium ministrorum*, dans *Analecta Franciscana*, tome III, p. 1-574, Quaracchi, 1897.

. — *Chronica XIV vel XV, ministrorum generalium, annalecta franciscana*, tome III, p. 693-712.

THOMAS DE ECCLESTAN. — *Liber de adventu fratrum minorum*, *Analecta Franciscana*, tome I, p. 215-275, Quaracchi, 1885.

ANGELUS DE CLARENUS. — *Historia de septem tribulationibus ordinis Minorum*. Cf. *Archir. für Litteratur und Kirchengeschichte*, t. II.

. — *Catalogus Sanctorum fratrum minorum*, publié par LÉONARD LEMMENS, Rome, 1903.

1490. BARTHELEMY DE PISE. — *Liber conformitatum vitæ beati ac seraphici Patris Francisci ad vitam Jesu Christi*, Bologne, Milan, 1510-1513.

SURIUS. — *Vitæ Sanctorum*, 1618, VII, 187-190.

1767. BONELLI DE CAVALESIO. — *Prodromus ad opera omnia*

S. *Bonaventuræ in typographia Bassanensi,* cap. I. *De gestis S. Bonaventuræ.*

WADDING. — *Annales ordinis fratrum minorum*, t. II.

1806. SBARALEA. — *Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum Sancti Francisci*, Rome.

Acta Sanctorum, tome II, *Mense Julio*, reproduction de deux biographies du XVIe siècle : *Octaviani a Martinis Sinuessani de vita et miraculis S. Bonaventuræ oratio; Vita S. Bonaventuræ auctore Petro Galesino protonotario apostolico.*

OUDIN. — *De scriptoribus ecclesiasticis.*

Sur les bibliographies manuscrites inédites et conservées par des particuliers ou des bibliothèques publiques, voir Edit. Quaracchi, t. X, p. 73.

XI. Sources bibliographiques.

BARTHELEMY DE BARBERIIS. — *Tabula seu index generalis in opera omnia S. Bonaventuræ*, Lyon, 1681. Cette table est reproduite dans l'édition des *Opera omnia* de Paris, t. XV.

BONELLI A CAVALESIO. — *De S. Bonaventuræ vita, doctrina et scriptis, editis et ineditis*, Bassani, 1767, fol.

FIDELIS A FANNA. — *Ratio novæ collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum seraphici doctoris S. Bonaventuræ proxime in lucem edendæ, manuscriptorum bibliothecis totius Europæ perlustratis,* 1874, in-8°.

ANTONIUS MARIA A VICENZA et JOANNES A RUBINO. — *Lexicon Bonaventurianum Venetiis*, 1880.

Voir BONELLI, *Prodromus*, p. 109.

EVANGÉLISTE DE S. BÉAT. — *Sanctus Bonaventura scholæ franciscanæ magister præcellens*, Tournai, 1888, p. 39, suiv.

ULYSSE CHEVALIER. — *Répertoire des sources historiques du moyen-âge,* bio-bibliographie, Paris, A. Picard, 1905; art. Bonaventure.

UEBERWEG. — *Grundriss der Geschichte der Philosophie. IX^te*

Auflage von Dr Heinze herausgegeben, Berlin, 1905, Bd, II, p. 281, suiv.

VACANT et MANGENOT. — *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey, 1905, art. Bonaventure.

XII. Travaux sur S. Bonaventure.

La liste en serait infinie. On trouvera sur ce sujet toutes les indications désirables dans les biographies que nous indiquons § XI.

Nous nous bornerons à indiquer ici quelques ouvrages plus récents ou plus utiles à consulter :

Annalecta Bollandiana, tome XXII.

Annalecta Franciscana, Quaracchi, 1897, tome III.

Acta Sanctorum Julii, tome III.

JUVENALIS ANNANIENSIS. — *Solis intelligentiæ lumen indeficiens seu immediatum Dei ut entis summi internum magisterium, editio altera*. FABRE D'ENVIEU, Paris, Thorin, 1878. — Augustæ Vind., in-4°, 1686.

DE MARGERIE. — *Essai sur la philosophie de S. Bonaventure*, Paris, in-8°, 1855.

UBAGHS. — *De mente S. Bonaventuræ circa modum quo Deus ab homine cognoscitur*, Lovanii, 1860.

W. HOLLENBERG. — *Studien zu Bonaventura*, Berlin, Gsellinsche Buchhandlung, 1862.

DELEAU (C.). — *Doctrine de S. Bonaventure sur la connaissance de Dieu et sur l'ontologisme* (*Rev. Sciences Ecclés.*, 1870, c. II, 251-95).

Seraphici doctoris divi Bonaventuræ doctrinæ de Romani pontificis primatu et infallibilitate a P. Fideli e Fanna, collectio adnotata, Taurini, Marcelli, 1870, in-8°.

RICHARD. — *Etude sur le mysticisme spéculatif de S. Bonaventure*, Paris, 1873.

Borgognoni. — *Le dottrine filosofiche di S. Bonaventura*, Roma, 1874, in-16, 284 p.

P. Marcellino da Civezza. — *Della vera filosofia e delle dottrine del serafico Dottor San Bonaventura studii*, Genova, 1874.

Alberto Lepidi. — *Examen philosophico-theologicum de ontologismo*, Lovanii, Fonteyn, 1874.

Jean Baptisti Ortaleva de Mistretta. — *S. Bonaventura e il secondo concilio di Lione*, Roma, 1874.

Zigliara. — *Œuvres philosophiques*, 3 vol., Lyon, Vitte et Perrussel, 1880. Vol. II et III : *De la lumière intellectuelle et de l'ontologisme*, suivant la doctrine de S. Augustin, S. Bonaventure, etc.

Borgognoni. — *S. Bonaventure e il suo metodo secondo la mente di Aristotele* (*Scienzia Ital.*, 1882, VII et VIII).

J. Schwane. — *Dogmengeschichte der milteren Zeit*, Fribourg en Brisgau, 1882.

F. Prosper de Martigné. — *La scolastique et les traditions franciscaines*, Amiens, 1886.

Brams. — *Der heilige Bonaventura als Mystiker* (*Katholik.*, 1887, II, 39-92; 183-97; 301-18).

Krause Jos. — *Die Lehre der Heiligen Bonaventuras über die Natur der kösperlicher und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus*, Paderborn, 1889, in-8°.

Limbourg (Marc). — *Die Präedestinationslehre des Heilig. Bonaventuras mit besonderer Berücksichtigung der schölien in der neuen Gesammtausgabe der Werke Bonaventuras*, dans *Zeitschift Kathol. Theolog.*, 1892, XVI, 581-652.

1894. Gabriel Casanuova. — *Cursus philosophicus ad mentem D. Bonaventuræ et Scoti*, Madrid.

Frediano Giannini. — *Studii sulla scuola francescana*, Sienne, 1895.

Marius Couailhac. — *Doctrina de idœis divi Thomæ divique Bonaventuræ conciliatrix*, Paris, Lecoffre, 1897.

J. Jeiler. — *Sancti Bonaventuræ principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomæ doctrina confirmata ;* Claræ Aquæ, 1897, in-8°.

R. P. Léopold de Chérancé. — *S. Bonaventure*, Paris, Poussielgue, 1898, in-18.

Bisogno. — *Santo Bonaventura e Dante, studii*, Milano, 1899.

Praxis disciplinæ et perfectionis ex opusculis D. Bonaventuræ. édité avec trad. franç. par Victor Bernardin, de Rouen ; Tournai, Paris, 1901 (Composé surtout d'ouvrages apocryphes).

L. C. Ballea. — *Il misticismo di san Bonaventura nelle sue antecedenze e le sue explicazioni*, Torino, 1901.

Lutz Edouard. — *Die Psychologie Bonaventuras, nach Quellen dargestellt*, Munster in W., 1909, in-8°.

J. Krause. — *Commentatio philosophica quomodo S. Bonaventura mundum non esse æternum, sed tempore ortum demonstraverit*, Brunnsberg, 1909.

Lemmens, O. F. M. — *Heil. Bonaventura; Kempten und München. Jos. Köscl'sche Buchhandlung*, 1909.

Ziesche. — *Die Naturlehre*, Fulda, 1908, in-8°.
» *Werstand und Wille beim Glaubensakt: Eine speculative historische Studie aus der Scholastik im Auschlusse an Bonaventura*, Paderborn, Schöningh, 1909, in-8°.

Joseph J. — *Philosophische Studien zù Bonaventura*, Berlin, 1909.

Annales de Philosophie Chrétienne. — *De S. Bonaventure à Duns Scott*, décembre 1910.

Thaddeus, R. P. — *S. Bonaventure*, London, Cathol. Truth Society, 1908.

Menneson. — *La connaissance de Dieu chez S. Bonaventure. Revue de philosophie*, 1er juillet et Août 1910.

Hauréau. — *De la philosophie scolastique*, t. II, p. 218-228.

De Wulf. — *Histoire de la philosophie médiévale*, 4e édition, Louvain, 1912.

Très grand nombre de *Summæ theologiæ* ou *philosophiæ* d'après la doctrine de S. Bonaventure. Cf. *Vacant.*, p. 984-985 — Ed. Quaracchi, t. I, p. LIV-LXXIII.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS V
INTRODUCTION. — La vie de Saint Bonaventure 1

CHAPITRE I. — **L'Homme.**

La théorie de la connaissance. — Sens et intelligence. — L'Intuition de la vérité divine. — La volonté. — Rapports de la foi avec l'intelligence et la volonté 27

CHAPITRE II. — **Dieu.**

Dieu est connaissable. — Comment le connaissons-nous? — Les preuves traditionnelles. — L'expérience du Divin. — La présence de Dieu en nous. — Les attributs divins : l'Intelligence et la Volonté. — Dieu, source de toute réalité : l'acte créateur 74

CHAPITRE III. — **La Nature.**

La composition par essence et existence; la forme et la matière; la matière se retrouve dans toutes les substances, même spirituelles et incorporelles. — L'union de l'âme et du corps. — La pluralité des formes. — La production (eductio) des formes nouvelles. — Dieu premier moteur. — Les corps célestes et les corps terrestres. — L'Empyrée; les quatre éléments. — Le monde est-il le meilleur possible? 105

CHAPITRE IV. — **Jésus-Christ.**

L'Incarnation : possibilité et multiples convenances. — Le motif dernier de l'Incarnation. — Le fait de l'Incarnation : l'union hypostatique. — La personne de Jésus-Christ. — Les conséquences du fait de l'Incarnation..... 141

CHAPITRE V. — **Le Saint-Esprit. — La Grâce. Les Sacrements.**

L'Esprit-Saint, amour réciproque du Père et du Fils. — La procession de la Troisième personne de la Sainte Trinité. — La venue de l'Esprit-Saint dans l'âme fidèle. — La grâce, sa nature. — La grâce et le libre arbitre. — La grâce et les vertus. — La grâce et le mérite. — La question de la prédestination. — Les Sacrements : éléments intégrants. — Les sacrements, signes et réceptacles de la grâce. — Les sacrements de l'ancienne Loi. — Multiples convenances des sacrements 166

CHAPITRE VI. — **La vie chrétienne.**

La prière chrétienne. — L'esprit de prière : son aliment. — De l'usage des sacrements et, en particulier, de la pénitence et de l'Eucharistie. — La pénitence comme vertu et comme sacrement. — L'Eucharistie : ses merveilles. — Préparation à la Communion. — De la communion fréquente 196

CHAPITRE VII. — **La vie mystique.**

Les différents caractères de l'union mystique : le sentiment de la présence de Dieu ; l'inutilité des efforts humains ; la prédominance du sentiment sur la pensée claire ; l'ivresse intérieure et le ravissement. — La préparation à la vie mystique. — La purification, l'illumination et l'union parfaite 224

CHAPITRE VIII. — **La Sainte Vierge.**

Les symboles de Marie dans les Ecritures. — Les prérogatives de la Vierge et, en particulier, son immunité de tout péché actuel. — La question de l'Immaculée-Conception. —

Les sermons de Saint Bonaventure sur les fêtes de la Vierge. — Plans et résumés. — Quatrième sermon pour la fête de l'Assomption..... 251

CHAPITRE IX. — **Les Anges et les Démons.**

Définition de l'Ange. — Les apparitions angéliques. — La matière et la forme dans la nature angélique. — La localisation des esprits purs. — La connaissance chez les anges, ses formes et ses degrés. — La nature angélique et la nature humaine. — Les offices des Anges. — Les démons, leur chûte, leur châtiment. — Comment ils agissent sur l'homme..... 272

ITINERARIUM MENTIS AD DEUM

Prologue..... 295

CHAPITRE I

Des degrés d'élévation à Dieu et de la contemplation du Seigneur par les traces qu'il a laissées dans l'univers..... 297

CHAPITRE II

De la contemplation de Dieu par les traces qu'il a laissées dans ce monde sensible..... 303

CHAPITRE III

De la contemplation de Dieu par son image gravée dans les facultés naturelles de notre âme..... 310

CHAPITRE IV

De la contemplation de Dieu dans son image restaurée par la grâce divine..... 317

CHAPITRE V

De la contemplation de l'unité divine par son nom essentiel qui est l'*être*..... 323

CHAPITRE VI

De la contemplation de la bienheureuse Trinité en son nom qui est *souverainement bon* 328

CHAPITRE VII

Du ravissement spirituel et mystique dans lequel notre esprit trouve son repos et notre affection passe tout entière en Dieu..... 332

APPENDICE. — Textes latins..... 339

BIBLIOGRAPHIE..... 361

TABLE DES MATIÈRES..... 375

Imprimerie Générale de Châtillon-sur-Seine. — A. PICHAT.

e. # 13458

PONTIFICAL INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO—5, CANADA
13458